FRIEDRICH NIETZSCHE

UND DIE

KULTURPROBLEME

UNSERER ZEIT

VON

DR. A. KALTHOFF

B3317
.K14

4.25.'01

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division B3317

Section .K14

Shelf.....

Number.....

LEMCKE & BUECHNER
812
BROADWAY
NEW YORK

Friedrich Nietzsche

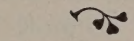
und die

Kulturprobleme unserer Zeit.

Friedrich Nietzsche

und die

Kulturprobleme unserer Zeit



Vorträge

gehalten von

Dr. **A. Kalthoff**
Pastor an St. Martini in Bremen

Berlin
C. A. Schwetschke und Sohn
1900

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.

Vorwort.

Daß wieder ein Theologe ein Buch über Nietzsche herausgiebt, dürfte nach der eingehenden Darstellung des „Problems Nietzsche" durch Ed. Grimm in Hamburg und der in zweiter Auflage erschienenen Schrift von O. Ritschl in Bonn über „Nietzsches Welt- und Lebensanschauung" — der zahlreichen in Zeitschriften erschienenen Aufsätze gar nicht zu gedenken — fast überflüssig erscheinen. Doch glaube ich, daß die zeitgeschichtliche Beleuchtung, in welche ich die Gedankenwelt Nietzsches zu rücken versucht habe, Gesichtspunkte zur Beurteilung des Gegenstandes darbietet, welche weder in der theologischen, noch in der übrigen Nietzsche-Litteratur bisher genügend berücksichtigt worden sind. An Nietzsche die modernen Kulturprobleme zu illustrieren, war mir bei diesen Vorträgen noch wichtiger, als zum Verständnis des Menschen und Denkers Nietzsche beizutragen.

Wenn auch der Zuhörerkreis, vor welchem diese Vorträge gehalten wurden, im ganzen ein feststehender war, so mußte doch damit gerechnet werden, daß bei den einzelnen Vorträgen auch Hospitanten zugegen waren, denen die Art, in der ich den Gegenstand zu behandeln unternommen, unbekannt war. Die Rücksicht auf diese Zuhörer

veranlaßte mich, den Grundgedanken der Darstellung gelegentlich wieder hervorzuheben; bei dem Druck aber habe ich die dadurch hie und da notwendig erscheinenden Wiederholungen beibehalten, um auch dem Leser in jedem einzelnen Vortrage möglichst das Ganze meiner Beurteilung darzubieten.

Bremen, im Juli 1900.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Das Zeitalter Nietzsches	1
II. Nietzsches Vorläufer	20
III. Die Persönlichkeit	40
IV. Das Kunstproblem	62
V. Nietzsche und Wagner	80
VI. Nietzsche und David Strauß	99
VII. Nietzsche und Schopenhauer	119
VIII. Das Problem der Philosophie	142
IX. Das Problem der Geschichte	165
X. Das Problem des Staates	184
XI. Das Problem der Moral	204
XII. Das Problem der Religion	225
XIII. Das Problem der Sprache	246
XIV. Der neue Mensch	267
XV. Die neue Bildung	287
XVI. Kritische Würdigung	309

I. Das Zeitalter Nietzsches.

Der Einfluß, den ein Mensch auf seine Zeit gewinnt, steht in genauem Verhältnis zu dem Einfluß, den die Zeit auf den Menschen gewonnen hat. Nur soweit der Einzelne die treibenden Kräfte der Zeit in sich verkörpert, ist er selber im stande, die Zeit weiterzubilden und befruchtend auf die Menschen zu wirken. Es giebt freilich Menschen, die für ihre Zeit zu früh gekommen sind. Sie haben geholfen, einer Zukunft den Weg bereiten, aber die eigene Zeit ist über sie hinweggeschritten, hat sie in ihren Tiefen verschlungen. Es giebt andere, die sind für ihre Zeit zu spät gekommen. Was sie zu sagen hatten, war längst schon gesagt. Das Werk, an das sie ihre besten Kräfte setzten, war schon gethan. Sie waren vielleicht noch gut und brauchbar für alle, die abseits vom großen Strome der Zeit lebten und nicht wußten, daß die neuesten Funde ihrer Weisheit längst abgethan waren, aber für das gesamte Entwickelungsleben gehörten auch sie schon zu den hemmenden Reibungen, zu den Mächten, die freilich dafür sorgen, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, aber zugleich den freien Blick in die horizontalen Weiten des Lebens versperren.

Friedrich Nietzsche wird von der großen Schar seiner schwärmerischen Verehrer als der zu früh Gekommene betrachtet, den erst kommende Jahrhunderte ganz zu fassen, ganz auszuleben im stande sein sollen. Wie Nietzsche eine Reihe seiner Betrachtungen als „unzeitgemäß" betitelt, so gilt Nietzsche selber der Gemeinde seiner Gläubigen als unzeitgemäß, als der Mann, für dessen Größe die Gegenwart den rechten Maßstab und das rechte Verständnis noch nicht gefunden, der als der Prophet, ja als der Messias einer neuen Zeit erst in der Zukunft seine volle Bedeutung werde ausleben können. Die Gegner Nietzsches dagegen sagen von dem angeblichen Propheten neuester, unerhörtester Gedanken, er gehöre schon als ein Lebendiger der Vergangenheit an, er habe nur alte Thorheiten neu ausstaffiert, abgestandene, schon dem haut-goût verfallene Speisen mit einer pikanten Sauce serviert und damit nur noch unreifen Jünglingen und einer Gesellschaft der Halbbildung zu imponieren vermocht.

Im Unterschiede von diesen so entgegengesetzten Auffassungen will ich Nietzsche im Zusammenhange unserer Zeit vorführen, als den prägnantesten Vertreter derselben, in welchem sich ihr innerstes, besonderstes Leben am treuesten und wahrsten wiederspiegelt. Ich möchte zeigen, daß Nietzsche weder der Vergangenheit noch der Zukunft angehört, sondern recht eigentlich der Gegenwart, daß er nur aus der Gegenwart heraus verstanden, nur im Zusammenhange mit der Gegenwart gewürdigt werden kann. Deshalb ist es nicht meine Absicht, in den Streit für oder wider Nietzsche einzutreten. Ich will weder Jünger werben für die Nietzsche-Gemeinde, noch einen Span herzutragen helfen zu dem Scheiterhaufen, den der Fanatismus für

Nietzsche errichten möchte. Ich will eine Revue über das geistige Leben dieser Zeit geben und dabei Nietzsche als die charakteristischste Illustration für dieselbe verwenden. Ich will zeigen, wie Nietzsche auch da, wo er unzeitgemäße Gedanken zu vertreten und gegen den Strom unseres Kulturlebens zu schwimmen scheint, doch nur vom Strome der Zeit getragen und von allen ihren Wirbeln und Strudeln erfaßt ist.

Unsere Zeit ist zwiespältig in ihrem innersten Wesen, darum kann sie keine einheitlichen, geschlossenen Naturen aus sich erzeugen. Wer mit dem unberührten Frieden einer schönen Seele im modernen Leben stehen wollte, der dürfte eben kein moderner Mensch sein. Vielleicht, daß sich aus den Widersprüchen des modernen Lebens ein Weg finden läßt, der wieder zu einer einheitlichen, harmonischen Lebensauffassung hinführt. Aber dann führt dieser Weg auch jedenfalls *durch* diese Widersprüche *hindurch*, keinenfalls *an* denselben *vorbei* oder *über* dieselben *hinweg*.

Es ist im Grunde ein und derselbe Gegensatz, der in allen einzelnen Erscheinungen dieses zwiespältigen Lebens sich darstellt: es ist der Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit. Die Gesellschaft ist die Verbindung von Menschen auf dem Grunde der Voraussetzung, daß in allen einzelnen Menschen etwas Gemeinsames lebt. Dieses Gemeinsame will sie in objektive Formen fassen, und die Formen des gesellschaftlichen Lebens sollen für den Einzelnen normativ werden, sie sollen für ihn als die höheren Gesetze seines Daseins gelten. Aber in der Gesellschaft regt sich das Individuum, es findet in sich ein eigenes Leben, und für

dieses eigene Leben der Persönlichkeit bedeuten die allgemeinen Normen der Gesellschaft ebensoviele Schranken, von denen das Individuum sich verkürzt fühlt, gegen die es deshalb sich auflehnt; und seit den Tagen der Renaissance, wo der freie Mensch zuerst die Fittige seines Geistes nachhaltig zu regen begann, bis in unser Zeitalter hinein ist die geschichtliche Entwickelung der europäischen Kulturvölker nichts als der versteckte oder offene Kampf zwischen dem Individuum und den gesellschaftlichen Normen. Je ausschließlicher das Individuum seine Rechte geltend macht gegen die Gesellschaft, desto energischer schließt sich die Gesellschaft in sich zusammen gegen das Individuum, desto tragischere Konflikte entstehen aus dem Gegeneinanderprallen dieser beiden Mächte, desto verwickelter wird das Problem, das gebundene Leben der Gesellschaft mit den Lebensansprüchen des Individuums zu versöhnen, und unsere Zeit ist der Kriegsschauplatz geworden, auf dem alle Furien dieses großen Kampfes entfesselt scheinen, ohne daß sich sofort deutlich erkennen ließe, auf welche Seite hin der Sieg sich wenden werde.

Am härtesten stoßen sich natürlich die feindlichen Mächte auf dem Gebiete des politischen Lebens. Kommunismus und Anarchismus sind hier die beiden Pole, die die äußersten Extreme bezeichnen, zu denen sich die Ansprüche, sei es der Gesellschaft, sei es des Individuums, zuspitzen. Im Kommunismus ist die Gesellschaft alles, das Individuum nichts, im Anarchismus ist das Individuum alles, die Gesellschaft nichts. Nun zeigt die Geschichte unserer Zeit deutlich eine doppelte Strömung: die eine führt vom Kommunismus zum Anarchismus, die andere umgekehrt vom Anarchismus zum

Kommunismus. Am Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte der Kommunismus sein radikalstes, abstraktestes Programm. Am 30. November 1795 forderte Babeuf im Volkstribun, daß fortan alle Unterschiede unter den Menschen als ausgetilgt gelten sollten. Ein Wahn sei die behauptete Ueberlegenheit der Talente und der Intelligenzen, ein Trugschluß der Gedanke, daß es verschiedenartige Maßstäbe für Glück und Unglück gebe. Deshalb müsse der Staat allen seinen Mitgliedern den gleichen Lebensgenuß verbürgen, das oberste politische Prinzip müsse die Sicherstellung der allgemeinen Gleichheit werden, und als das todeswürdigste Verbrechen müsse die Meinung gelten, daß der Mensch eine eigene Meinung, einen eigenen Geschmack, ein individuelles Glücksbedürfnis gegen die Idee der Gleichheit sich anmaßen dürfe. Am Ende des 19. Jahrhunderts dagegen schreibt John Henry Mackay sein Buch über die Anarchisten, ein Kulturgemälde des 19. Jahrhunderts, in welchem ein von kommunistischen Ideen ausgegangener Pariser Flüchtling durch die Erlebnisse im Ostende von London zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Gesellschaft an sich, die Gesellschaft in jeder Form den Grund für alles Unglück des Einzelnen bedeute, daß erst mit der Aufhebung von jeder Art von Herrschaft, mit der absoluten individuellen Freiheit der neue Frühlingsmorgen der Menschheit und der Völker anbrechen werde. Der Sozialismus dagegen geht den umgekehrten Weg der Entwickelung. Der Sozialismus eines St. Simon, Fourier, Rob. Owen ist durchaus individualistisch. Er erhebt, wie schon sein Name besagt, ursprünglich Protest gegen die radikale kommunistische Vergewaltigung, ja Verneinung des Individuums. Der Socius ist der Genosse, der Teilhaber an dem großen

Kompagniegeschäft des Lebens. Als solcher giebt er seine Besonderheit in dem Geschäfte nicht auf, er bringt dieselbe vielmehr hinein als seine eigentümliche Thätigkeit und seinen eigentümlichen Anspruch. So will der Sozialismus an seinem Ursprunge jeden Menschen in seiner Eigenart frei lassen, frei machen, er will das ganze gesellschaftliche Leben auf die Freiheit des Individuums gründen und den Menschen als Socius an dem Leben des Ganzen beteiligen. Aber dieser individualistische Sozialismus wird im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr kommunistisch, namentlich in seinen radikalen, an Marx und Engels sich anlehnenden Richtungen, er verläßt aber auch in seinen bürgerlichen Schattierungen, dem Kathedersozialismus und dem christlichen oder nationalen Sozialismus mehr und mehr die Voraussetzung der älteren Sozialisten, daß das Individuum als solches im stande sei, von sich aus eine Reform des gesellschaftlichen Lebens zu erreichen, er wird Staatssozialismus, um durch Staatsgesetz und die politische Macht die klaffendsten Ungleichheiten der Gesellschaft auszugleichen. So ist das Resultat der sozialen Bewegung unseres Zeitalters die immer schärfere Herausbildung eines Zwiespaltes, sie ist ein Problem, nicht eine Lösung, eine Frage, nicht eine Antwort.

Unter einer anderen Maske tritt uns derselbe Gegensatz in der Kunst unserer Zeit, zuerst in der modernen Dichtung entgegen. Die Eigenart der modernen Dichtung nach Form und Inhalt wird nur verständlich im Zusammenhange mit der großen sozialen Bewegung unserer Zeit. Das klassische Drama hatte seine festbestimmten Kunstregeln, es galt ja gerade deshalb als „klassisch", weil es die Normen des richtigen und guten Ge-

schmacks in allgemein giltiger Weise zum Ausdruck bringen sollte.

In der klassischen Tragödie, deren theoretische Begründung noch Schiller auf dem Grunde der Kantschen Aesthetik unternommen, geht der Held, das Individuum zu Grunde, um in seinem Untergange den Sieg einer Idee zu besiegeln. Das moderne Drama kennt in seiner Form keine ihm objektiv gegenüberstehenden Kunstregeln, und es ruft in seinem Inhalt das volle Wirklichkeitsleben des Individuums zum Kampfe gegen die Idee.

Nur das Persönliche ist berechtigt, die Idee ist ein toter Schemen, sie ist nur die Macht des Traditionellen und Konventionellen, über die das Individuum, selbst wenn es äußerlich untergeht, doch innerlich triumphiert. Von dem abstrakten, dem allgemeinen Menschen, der in den sogenannten Professoren-Romanen noch ein kümmerliches, weltentrücktes Dasein fristet, wendet sich die moderne Dichtung durchweg zum konkreten, zum individuellen Menschen. Das Individuum bleibt freilich in der sozialistischen Reihe der Kunstschöpfungen noch durchweg gebunden, aber nicht mehr gebunden an abstrakte Ideen, sondern an die allerkonkretesten Lebensmächte, es erscheint bei Tolstoi als die Blase, die aus dem unendlichen Gährungsprozeß des ökonomischen Lebens an die Oberfläche getrieben wird. Bei Zola ist das Individuum sogar von einer doppelten Abhängigkeit gehalten: von der naturgesetzlichen der Vererbung und der sozialen, die dem Einzelnen durch das gesellschaftliche Milieu, in welches er hineingestellt ist, unerbittlich sein Gepräge aufdrückt. Der Held in l'assomoir, der unglückliche Dachdecker, ist ein erblich belasteter Alkoholiker, der in den Zeiten unfreiwilligen Müßiggangs

trotz aller Energie dem in ihm schlummernden Dämon zum Opfer fällt. Die Familie Rougon-Macquart wird zusammengehalten durch das gemeinsame Geschick, zu welchem alle ihre Glieder durch ihre Vorfahren prädestiniert sind. Daneben ist es das eherne Gesetz der ökonomischen Lebensbedingungen, das den Menschen zu dem macht, was er ist: im Germinal die Not des unter der Erde vegetierenden Kohlenarbeiters, im l'argent das Kapitel, das über den Menschen und seinen Willen hinwegschreitend nur den einen Heißhunger kennt, aus Gold mehr Gold zu machen. — Aber von dieser naturgesetzlichen und sozialen Bedingtheit, von der das Individuum bei Zola und den ihm verwandten Schriftstellern gehalten wird, ringt sich dasselbe in der weiteren Entwickelung der modernen Dichtung mehr und mehr los bis zum brutalsten Trotz gegen alles, was nicht aus ihm selber stammt. In Hauptmann, Sudermann und ihrer Jüngerschaft steht der Glaube an die Gebundenheit neben dem Glauben an die Freiheit des Menschen, Hauptmann zumal, der in den „einsamen Menschen" ein ganz individualistisches Drama geschaffen, denkt in „Vor Sonnenaufgang" und den „Webern" durchaus sozialistisch. Aber wo auch die soziale Gebundenheit im Mittelpunkte des dichterischen Schaffens steht, tritt doch das Individuum aus derselben hervor, es steht im Kampfe für sich selbst und seine großen Rechte, für sein Recht zu leben und zu lieben, bis in der Reihe der allermodernsten, als deren Typus Strindberg und Br. Wille gelten können, das Individuum völlig anarchisch geworden ist und alle Schranken von sich geworfen hat, um für sich das Recht in Anspruch zu nehmen, auch im Schmutze waten und sich des Menschlichen entäußern zu können.

Doch der anarchische Individualismus ist nicht das letzte Wort, das die Dichtkunst unserer Zeit zu dem Rechte des Individuums gesprochen. Zwischen den Dichtern der sozialen Abhängigkeit und denjenigen der absoluten Souveränität des Individuums steht die Reihe der Problemdichter, der Dramatiker der großen Fragezeichen des menschlichen Lebens, deren hervorragendster Vertreter Ibsen ist. Bei Ibsen tritt ebenfalls die Persönlichkeit in den Kampf gegen die Tradition, das Ich tritt mit den verschiedensten Seiten seines Wesens auf gegen die Gattung, welche ihre Forderungen an dieses Ich zu stellen wagt. Aber der Ausgang des Kampfes bleibt für den Dichter eine offene Frage, die auf die Zukunft hinweist. Das Ich ist nicht anarchisch genug, um endgiltig alle Brücken mit dem Leben der Gesellschaft abzubrechen und sich selbst für souverän zu erklären. Es ahnt, daß es noch ein anderes Recht neben ihm geben muß, in welchem das volle Recht der Persönlichkeit zusammengeht mit dem Leben und den Gesetzen der Gattung, aber diese Ahnung ist gerade das Problem, das der Dichter empfindet und dessen Lösung er doch nicht schaut. Das Ich zieht aus, wie „Nora" aus ihrem Puppenheim, um dieses neue höhere Recht zu suchen, es wirft sich, wie im „Volksfeind", im Vertrauen auf den Sieg seiner Freiheit und Wahrheit einer ganzen Stadt voll Lüge und Abhängigkeit entgegen, es ringt im „Brand" mit den religiösen Mächten der Vergangenheit und des eigenen Herzens, es geht wie im „Baumeister Solnes" bei diesem Einsatz der vollbewußten, überquellenden Persönlichkeit zu Grunde, oder es quält sich, wie in der „Wildente" und „Klein-Eyolf" vergeblich, aus dem Konflikte mit seinem Nichtich, an das es sich

doch gefesselt fühlt, herauszukommen: aber immer ist es der große Zwiespalt des Zeitalters, der in Ibsen seinen beredtesten, herzergreifendsten Dolmetscher gefunden.

Das ist Ibsens Größe, aber auch Ibsens Schranke, daß er die tiefsten Blicke in das moderne Leben gethan hat, um in demselben die Probleme zu entdecken, die in dem Gegensatz des Einzelnen und der Gesellschaft beschlossen liegen — Probleme, aber zugleich mit dem klaren Bewußtsein, daß eine Lösung derselben noch nicht gefunden, eine Antwort auf alle diese Fragen noch nicht gegeben ist.

Der Gang von der Gesellschaft zum Individuum, der sich in der modernen Litteratur zunächst als der Gang vom Feststehenden, Objektiven, zum Problematischen, Subjektiven darstellt, ist weiter auch der Gang vom Großen zum Kleinen, zur Wertschätzung des scheinbar Nebensächlichen, Unscheinbaren. Von der Höhe der Gesellschaft und ihren gekrönten oder ungekrönten Häuptern wendet sich der Blick in die Tiefen, in das Ameisengewirr der kleinen Leute und in die minutiöseste Anatomie ihres Empfindungslebens. Der moderne Schriftsteller erreicht eben seine Meisterschaft in dem Eindringen in die geheimsten, intimsten Vorgänge des Lebens, er hat ein Ohr für den Sekundenzeiger des Herzens. Das große flutende Leben wird in seine einzelnen Pulsschläge zerlegt. Wir bekommen den elektrischen Strom, der sich in der Atmosphäre des Zeitalters angesammelt hat, nicht in seiner blitzartigen Entladung zu fühlen, sondern in dem Sprühen aller seiner einzelnen Funken, die unsere Nerven durchlaufen. Wenn Zola den Riesenleib der Weltstadt an der Seine schildert, dann legt er die innersten Eingeweide desselben bloß, er läßt uns in den verborgensten Lebensprozeß hineinschauen.

Wenn Tolstoi von dem Dolchstoß erzählt, mit dem der eifersüchtige Gatte das Herz der Frau durchbohrt, dann vernehmen wir das Knirschen des Messers ebenso wie jede Bewegung des Gehirns, von der die Aktion begleitet ist; wenn er den Krieg schildert, dann bleibt kein Schmerzenseufzer der Verwundeten und kein Todesröcheln der Sterbenden ungehört, oder wenn wir seine Schilderung des Pferderennens lesen, erleben wir die einzelnen Muskelbewegungen und den heißen Atem des dahinstürmenden Rosses, ebenso wie die wahnsinnige Spannung der Nerven im fiebernden Reiter. Hier verlangen alle die einzelnen Teile, aus denen das Leben sich zusammensetzt, bis zum Kehrichthaufen und dem Straßenpflaster ihr Recht, ja sie machen ihr Recht sogar gegen das große Ganze geltend, von dem der Blick des Beschauers sich bis dahin ausschließlich gehalten sah. Wenn der moderne Dichter nach Italien zieht, dann besingt er nicht mehr den blauen Himmel und die blühende Myrthe, er atmet nicht mehr die Luft einer großen, heldenhaften Vergangenheit, sondern er singt, wie der Münchener Konrad, von der leiblichen und sittlichen Not, die in dem gepriesenen Lande der Schönheit ihre grausigen Opfer fordert, von den zerlumpten und verwahrlosten Kindern in den Straßen der Stadt, für die alle diese Schönheitsschwärmer und Kunstenthusiasten kein Auge, kein Herz gehabt. Es ist die mikroskopische Behandlung des Lebens, der wir hier in der Kunst begegnen, und das Mikroskop nimmt die Bewegung kleiner und kleinster Teilchen auch da noch wahr, wo das ungeübte, im Schein befangene Auge nur ein Ganzes zu erblicken glaubt.

Und denken wir an die Malerei unserer Zeit: wie

ist das Künstlerauge geschärft für all das reiche, individuelle Leben, das in den verborgensten Zentren der Welt sich abspielt! Der Maler mit dem modernen Auge und dem modernen Herzen ist vor allen Dingen selber wieder Persönlichkeit geworden. Er fragt nicht mehr, was die Schule zu seinem Bilde sagt, er fragt zuerst, was er selber zu demselben sage. Seinem Herzen will er Luft machen. Wie er die Welt erschaut, so will er sie deuten. Und je persönlicher ein Mensch empfindet, desto weniger sind es die imponierenden Massen, die auf ihn wirken, es ist wieder das Besondere, Charakteristische, das Einzelne, zu dem er sich hingezogen fühlt: in der Menschenwelt nicht der Pomp historischer Aufzüge, nicht das Bild uniformierter Fürstlichkeiten und ihres militärischen Hofstaates, sondern der thätige oder leidende Mensch in der Fülle seines seelischen Empfindens, der Arbeiter mit seinem Werkzeug, mit der ausgeprägten Struktur seines Körpers oder seiner eine ganze Lebensgeschichte erzählenden Physiognomie; in der Natur nicht mehr die Gletscherriesen Calames, nicht mehr die ewige unendliche See Achenbachs, sondern das Einsame, Stimmungsvolle, das zu dem einsam gestimmten Menschen redet von der intimsten Lyrik in Wald und Feld, bis im Symbolismus alles Vergängliche zum Gleichnis geworden ist für das überquellende Ahnen und Schauen der eigenen Brust. Der moderne Maler malt nicht für den Durchschnittsmenschen, auf den nur das einen Eindruck macht, was schon an und für sich auffallend ist, der das schön findet, woran die jahrelange Tradition ihn gewöhnt hat; er malt für den Einzelnen, der ihm geistesverwandt ist, der wie er selber die große Liebe zum Einzelnen und Besonderen in sich trägt. Dieses

Stück Baumrinde, diese hängende Birke und trotzige Föhre, diese bunten, lichtumflossenen Wiesengründe und in der Heide verlorenen Menschenhütten sind heute nicht mehr Stücke eines größeren Ganzen, nicht Staffage und Hintergründe für mächtig wirkende Landschafts- oder Geschichtsbilder, sie sind selber reelle Individuen, für sich seiende Gestalten voll reichen persönlichen Lebens. Auch der moderne Maler ist Problem-Maler. Er faßt das Dasein an den Punkten, wo es unter seiner glatten Oberfläche Rätsel, Tiefen in sich birgt, wo in den großen, allumfassenden Zusammenhängen der Naturgesetzlichkeit der Widerspruch eines freien Lebens, eines individuellen Gestaltens ihm ahnungsvoll entgegentritt.

So ist auch das philosophische Denken unseres Zeitalters ein Denken in Problemen geworden. Zwar sind der neueren Philosophie Probleme nicht fremd geblieben seit den Tagen, als Cartesius die Frage nach der Gewißheit und Wahrheit unserer Erkenntnis von neuem stellte. Aber die Frage nach der theoretischen Wahrheit der Philosophie, die der Gegensatz des Sensualismus und Idealismus bis zur theoretischen Skepsis verschärfte, hat sich im modernen Leben gewandelt in die ungleich wichtigere, schwierigere nach den ethischen Werten des Lebens, seitdem Kant den theoretischen Fragen des Intellektes eine sekundäre Rolle im menschlichen Geistesleben zugewiesen und dafür die praktische Vernunft, den Willen, in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gestellt hat. Für Kant ist der Wille noch der Träger kategorischer Imperative. Das unbedingte „Du sollst" ist sein Kern. Aber unbedingt ist nur das, wonach nicht gefragt wird. Kategorische Imperative giebt es nur da, wo es auch absolute Ziele des

Willens, absolute Werte des Lebens giebt, also eigentlich nur, solange der Mensch an diese Ziele und Werte nicht seinen menschlichen Maßstab legt, sie nicht auf sich selbst und sein persönliches Leben bezieht. In dem Augenblick, wo der Mensch nicht mehr von dem Willen im allgemeinen ausgeht, sondern von seinem eigenen individuellen Willen, wo er von sich ausfragt, was die Welt für ihn und sein persönliches Dasein bedeute, kommt auch in das Leben selber der große Riß. Die Unbefangenheit und Harmlosigkeit, mit der der unphilosophische Mensch sein Dasein lebt und seines Daseins sich freut, ist rettungslos dahin. Ob die Frage nach den Werten des Lebens optimistisch bejaht oder pessimistisch verneint wird, der Wert des Lebens ist nun einmal problematisch geworden, er wird problematisch bleiben, solange das einzelne individuelle Ich die Rechnung stellt, nach der der Wert oder Unwert des Lebens bestimmt werden soll.

Endlich zeigt auch das religiöse Leben unserer Zeit ein ganz ähnliches Bild. Der Zwiespalt zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft ist hier zugespitzt, vergeistigt zu dem Gegensatz der überlieferten Gottesidee und des eigenen menschlichen Empfindens. Will der Gottesglaube der Ueberlieferung das Individuum aufzehren, daß es sein ganzes Sein, auch sein Denken und Wollen hingiebt an Gott, an die Macht, die schlechthin über ihm steht, so schleudert der moderne Prometheus dem Himmel seine Blitze entgegen, er gründet sein Leben auf sich selbst: „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühendes Herz? Und glühtest jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da droben?“ Wenn die alte Theologie lehrt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde

geschaffen, so kehrt das moderne, auf den Menschen abzielende Denken den Satz um: Der Mensch ist es, der Gott nach seinem Bilde geschaffen, nach dem Bilde seiner Persönlichkeit, und die menschliche Persönlichkeit erscheint nun als Träger des Gottesgedankens. Unübersehbar sind die Kämpfe, die der moderne Mensch mit dem Gottesglauben der Ueberlieferung auskämpft, bald im lauten Lärm der Oeffentlichkeit und der Tageslitteratur, bald noch weit mehr in der Tiefe der eigenen Seele, nach außen hin verborgen jedem Menschenauge. Und doch sind diese Kämpfe nur die allgemeinsten Symptome des unser ganzes Zeitalter bewegenden zwiespältigen Lebens. Auch sie sagen uns nur, daß der Mensch wieder sein eigenes Problem geworden ist, daß das alte Rätsel der Sphinx mit erneuter Wucht auf das gegenwärtige Geschlecht eindringt, das ewige Rätsel, wie der Freiheitstrieb des Menschen mit der ehernen Notwendigkeit seiner Lebensordnung zusammenbestehen, wie der durch und durch *individuell* veranlagte Mensch doch nur als der *soziale* Mensch existieren kann.

Wird die erschütternde Tragik des alten Mythus sich auch in der modernen Zeit wiederholen, daß derselbe Mensch, der dem Rätsel auf die Spur gekommen zu sein glaubt und seine Deutung den Menschen verkündigt, doch an der eigenen Deutung zu Grunde geht? Wird auch heute Oedipus wieder sich selbst blenden, nachdem er anderen Augen ein helles Licht hat aufleuchten lassen? — Die Tragödie spielt sich ja deutlich genug wieder ab unter unseren eigenen Augen, wir sehen ihr Geschick sich erfüllen an der ganzen Zeitrichtung, die wie einst in dem Individuum die letzte Lösung des Lebensrätsels erblicken zu können

glaubt. Der moderne Oedipus hat auch seinen Vater getötet, die ganze Vergangenheit mit ihren Lebensordnungen hat er zerschlagen, die sich feindlich seiner Lebensentfaltung in den Weg geworfen — und er hat doch nicht gewußt, daß diese Vergangenheit ihn selber erzeugt. Der Erde hat er sich vermählt mit heißer, stürmischer Liebe, ohne zu ahnen, daß sie seine Mutter gewesen, die ihn in ihrem Schoße getragen und ihn genährt mit ihren mütterlichen Lebenskräften. Nun fängt der Mensch an zu begreifen, was er gethan. Der Traum der Leidenschaft, der ihn umfangen, beginnt zu zerrinnen. Da bricht über ihn herein das Verhängnis seines Thuns, geblendet zieht er seine Straße von dannen, müde, todessiech, einsam in seinem Grame wühlend. Der stolze, selbstbewußte, naturfreudige Individualist, er ist — décadent geworden, die widerspruchsvollste Verkörperung aller der Widersprüche, die das moderne Leben und der moderne Mensch in sich tragen. Die Jünger der décadence, d. h. ihre echten und wirklichen, nicht ihre Affen, sind die Typen eines Geschlechts, in dem der Einzelmensch sich empört gegen den sozialen Menschen, in dem das Individuum den Naturdrang seines Wesens in seiner ganzen Fülle ausgelebt, um nun zu empfinden, daß es doch ein Unerträgliches, ein Unmögliches gewesen, was es als Individuum gewollt. Aber statt in sich nun Kraft zu sammeln, schwelgt der décadent im Gefühl seiner eigenen Ohnmacht. Statt sich zu verjüngen mit einem Trunk aus dem Born des ewig jungen Lebens, bezeichnet er sich selbst als überreif, richtet er seinen Geschmack auf das Kranke, das Faule, das Absterbende. Und doch will der décadent in diesem Ohnmachtsgefühl und diesem Geschmack am Faulen seinen

Stolz als Individuum noch nicht preisgeben. Er findet sich darin vielmehr als der höhere Mensch, als der, der sich von allen anderen unterscheidet, sich über alle anderen erhebt. Der décadent will das Normale nicht anerkennen, das Sonnenlicht nicht sehen, das Gesunde nicht leben. Ein in sich Gekehrter, ein Leidender, sich selbst Verzehrender *will* er sein, diesen Willen nennt er sein Menschenlos. Für freie, weite Blicke ins Leben, für kraftvolles Thun und Schaffen für seine Mitmenschen dünkt er, der Problem-Mensch, der Ausnahme-Mensch sich zu fein, zu vornehm, zu problematisch. Er will eben das widerspruchsvolle Leben. Dem décadent — ich denke an die Physiologie der modernen Liebe von P. Bourget — ist die Treue, die in der Ehe vom Menschen gefordert wird, etwas Niedriges, Unwahres, Unwürdiges, aber er predigt dabei eine *freie* Liebe, die ihre Opfer in den Banden der lügenhaftesten, gemeinsten Koketten festhält. Der décadent — ich denke dabei an Garborgs „Müde Seelen" — ist der ausgesprochenste Freigeist und Spötter, aber er schwärmt dabei für Mystik und spielt den Theosophen, er fordert die absolute Souveränität des Ich, und macht dabei seine devotesten Verbeugungen vor der alleinseligmachenden, alles beherrschenden Kirche. Die décadence ist das letzte Wort, das der Individualismus unserer Zeit zu sagen hat, jene Seite im Leben der Gegenwart, die dem Zwiespalt des modernen Bewußtseins dadurch entgehen will, daß sie das Recht der anderen Seite einfach verneint, dadurch aber dem isolierten Individuum die Lebensbedingungen abschneidet, durch die es aus der Fülle des Daseins stets neue Kraft und Nahrung ziehen könnte. Sie ist nach Weigands treffender Charakterisierung

die Hypertrophie des individuellen Lebens. Das Individuum, die soziale Zelle, emanzipiert sich mit ihrer Energie von dem Gesamtorganismus, dem sozialen Körper, und die einreißende Anarchie bewirkt den Verfall des Ganzen, dem die einzelnen Zellen zuerst zum Opfer fallen. So ist der Individualismus die Umkehrung des Satzes: immer strebe zum Ganzen! Seine Parole lautet: immer fliehe das Ganze! Trenne vom Ganzen dich ab, um ein Einzelner zu werden und zu bleiben. Aber die Geschichte des modernen Individualismus ist zugleich sein Gericht. Diese Geschichte ist tieftraurig, wenn dieselbe auch der sozialistischen Betrachtungsweise naturgemäß zunächst ihre komische Seite zukehrt, wie Lafargue in der „Neuen Zeit" diesen décadence-Individualismus der französischen Litteratur geißelt: „Eine gar anmutige, harmlose Manie grassiert in dem Klan der pariser Schriftsteller; ein jeder von ihnen hält sich für den Schöpfer eines neuen litterarischen Genres; der eine auf dem Gebiete der Lyrik, der andere auf dem des Romans; ein jeder von ihnen betitelt sich Haupt einer Schule; jeder Einzelne gilt in seinen eigenen Augen für so absolut original, daß er sich für den Antipoden aller seiner übrigen werten Herren Kollegen erachtet. Nichtsdestoweniger sind die Herren in einem mit einander eng und innig verbündet: die Verachtung, mit der sie gegenseitig ihre genialen Werke beehren, die Furcht, ihren Anspruch auf Originalität bestritten zu sehen, schlingt ein festes Band um alle." —

Mit diesem décadence-Individualismus haben wir im Grunde das ganze Programm Friedrich Nietzsches. Alles was unser Zeitalter an individualistischen Tendenzen besitzt, in Kunst und Wissenschaft, in Religion und Moral,

in Staat und Gesellschaft, das wird in diesem einen Namen zusammengefaßt. Darum ist Nietzsche mehr als ein Name, er ist eine Weltanschauung, eine geistige Macht, mit der ein jeder rechnen muß, der an dem Leben der Zeit bewußten Anteil nimmt und in ihr seine eigene Stellung zu nehmen sich bemüht. Und weil der Individualismus aus dem Leben der Zeit geboren ist, so hat er auch sein Recht in diesem Leben, ja derselbe wird nicht eher überwunden, bis sein Recht und seine Wahrheit in das Bewußtsein der heutigen Kulturmenschheit aufgenommen ist.

Aber Nietzsche repräsentiert nur die eine Seite der Zeit, nicht die ganze Zeit. Die Zeit als ein Ganzes ist nie décadent, sie ist immer und unter allen Umständen das aufsteigende, sich verjüngende und reicher entfaltende Leben. In ihr sind auch die Krankheitserscheinungen des Einzelnen nur Aeußerungen des Genesungsprozesses im ganzen. Der Verfall auf der einen Seite des Kulturlebens liefert zugleich die Nährstoffe für den allgemeinen Kulturboden, damit derselbe neue, kräftigere und gesundere Triebe aus sich hervorbringen kann. Wir brauchen nur zu der einen, in Nietzsche verkörperten Seite des Lebens die Ergänzung aus der anderen, der entgegengesetzten Seite zu suchen, so haben wir die décadence überwunden und dabei ist der Wahrheit, die in Nietzsche beschlossen liegt, ihr Recht in dem Entwickelungsgange der Zeit gesichert.

II. Nietzsches Vorläufer.

Wir können den Gang der Geschichte den Serpentinwegen vergleichen, die in den Hochgebirgen angelegt werden, um starke Steigungen zu überwinden. Der Wanderer glaubt eine gute Strecke Weges hinter sich zu haben, da befindet er sich mit einem Male an einer der Kehren, die ihn erkennen lassen, daß er sich gerade über einem Punkte befindet, den er schon vorher passiert hatte, daß er sich also durch die lange Vorwärtsbewegung in Wirklichkeit nur ein wenig aufwärts bewegt hat. Auch die Geschichte macht ihren Jahrhunderte langen Weg, um wieder zu demselben Punkt zurückzuführen — nur daß dann der Punkt bei aller Aehnlichkeit der Lage uns zeigt, wie die Menschheit doch eine Steigung überwunden und in ihrer Entwickelung eine höhere Stufe erreicht hat.

Wenn wir der bekannten Einteilung der Geschichte in die alte, die mittlere und neuere Geschichte folgen, so können wir leicht feststellen, daß wir uns in der Gegenwart wieder an einer Station befinden, die ziemlich direkt über den Punkten liegt, an denen der Weg der Menschheit schon einmal seine große Wendung genommen. Gewisse Erscheinungen, die nur an diesen Wendepunkten, in diesen Uebergangsstationen sich vorfinden, treffen wir auch

im Leben unserer Zeit wieder an. Wie das Zeitalter der Renaissance schon in seinem Namen ausdrückt, daß es ein älteres, früheres Kulturleben zu verjüngter Darstellung gebracht hat, so liegt nun auch die Gegenwart wieder über der Renaissance, um dieselbe zu ihrem Abschluß zu bringen und mit kurzer Wendung die aufsteigende Kurve des Lebens neu zu beginnen.

Ist Friedrich Nietzsche ein echter und lebendiger Repräsentant unserer Zeit, dann darf er weder in der Gegenwart noch in der ganzen Geschichte isoliert dastehen, dann muß er Vorläufer gehabt haben, die auch ohne daß Nietzsche sich bewußt an ihnen gebildet, doch die Geistesverwandtschaft mit ihm erkennen lassen, die auch da, wo sie vielleicht in den Resultaten ihres Denkens und Lebens ganz anders aussehen als Nietzsche, doch als Träger desselben Lebensprinzips, des gleichen Wollens und Strebens erscheinen.

Wir finden in der Geschichte das ewige Gesetz, daß zu jeder großen Bejahung eines Zeitalters auch ein ebenso energisches „Nein" gesprochen wird. Jede hohe, in sich abgeschlossen scheinende Kultur erzeugt auch aus sich selbst ihre Kritiker, und so unbehaglich diese Kulturkritik auch für die Zeitgenossen sein mag, die von derselben mitbetroffen werden, so hat noch jedesmal die nachfolgende Kulturepoche die an der früheren geübte Kritik, wenn auch geläutert und vertieft, in sich aufgenommen und an derselben sich bereichert, ja erneuert.

Der Höhepunkt der alten Kultur war das perikleische Zeitalter. Was der Mensch unter den Lebensbedingungen der alten Welt werden konnte, das war er in der Blütezeit der athenischen Demokratie geworden: der freie, stolze

Mensch, der genußfreudig alle seine Sinne geöffnet hatte, um den vollen Strom des Lebens in sich aufzunehmen und an ihm sich satt zu trinken. Ueber dieser athenischen Republik tronte ja Pallas Athene, die dem Haupte des Göttervaters entsprungene Tochter, das Bild der geistigen Kraft und Schönheit, die Göttin eines Volkes, das durch den Geist, durch Wissenschaft und Kunst die Völker bezwingen, die Menschen adeln und erheben wollte. Und unermeßliche Siegesbeute lag zu den Füßen der Geistesgöttin aufgehäuft. Das Gold selbst war in den Triumphzug des Geistes mit hinein genommen, es sollte den ehernen Untergrund schaffen, auf dem das erhabendste Standbild antiker Menschengröße aufgerichtet werden könnte: die glückliche Muße, in der freie Bürger nur das eine Lebensziel im Auge haben sollten, das Ideal des schönen Menschenwesens in sich selbst und in ihrem Gemeinwesen zu verwirklichen. — Aber nur wenige Jahrzehnte sind ins Land gezogen, da sieht es in Athen schon anders aus. Die gesuchtesten und gefeiertsten Weisheitsprediger sind nicht mehr die Prediger des Genusses und der Schönheit, sondern rauhe Gestalten, deren Mund bittere, gallige Worte redet. Es sind die Cyniker, die sich dem herrschenden Luxus und der Verweichlichung des Lebens entgegenwerfen, ein Antisthenes, der wie ein Wilder mit langem Bart und grobem Mantel, einem Quersack und Stab durch die Straßen wandert, mitten unter einem Geschlecht, das schönheitstrunken auf die Feinheit seiner Sitten stolz war, der mit der einfachsten, niedrigsten Kost sich begnügt und den Sinnen den Krieg erklärte, weil er selbst das Loos des Wahnsinnigen noch für glücklicher hielt als das des Menschen, der seinen Sinnen gehorche. Es war ein

Diogenes, der den Hunden die Bedürfnislosigkeit abgelernt und den Becher als einen überflüssigen Luxus von sich geworfen, der in der Tonne lebte und doch sich reicher, glücklicher fühlte als der königliche Alexander. Da wandte sich die Philosophie von der Theorie zur Praxis, von den „Begriffen" zur „That". Das war die erste „Umwertung aller Werte," die die Geschichte erlebt, eine so gründliche, daß dieselbe schwerlich von irgend einer anderen, später nachfolgenden an Radikalismus übertroffen werden konnte. Und diese Cyniker wußten ganz genau, was sie wollten und was sie thaten.

Wenn Diogenes am hellen Tage mit der brennenden Laterne durch Athen läuft und auf die Frage, was er suche, die Antwort giebt, er suche einen Menschen, so liegt darin die tiefinnerste Ueberzeugung, daß es gelte, dem Menschen selbst einen höheren Begriff seines Wesens beizubringen, weil die Athener mit aller ihrer Philosophie und ihrer Kunst doch eins noch nicht gelernt: als wahre, als ganze Menschen zu leben. Es liegt darin der Protest gegen die Kulturlüge der Zeit, die unter ihrem Firnis den Menschen entstellt, ihn nicht sich selber hatte finden lassen. Und wenn der alte Sonderling von seiner Philosophie rühmt, sie befähige ihn, sich selber Gesellschaft zu leisten, wenn er auf die Bemerkung, er fange an, berühmt zu werden und werde von vielen hoch gepriesen, die Antwort giebt: „Habe ich denn irgend etwas Unrechtes gethan, daß ich gelobt werde?" so liegt darin schon das Geheimnis der Kraft, die die neue Philosophie in sich barg: es ist der Mensch, der sich als Einzelmensch, als Individuum zu suchen und zu begreifen beginnt, und der als der Einzelne das Bedürfnis in sich fühlt, anders zu sein,

anders zu denken und anders zu leben als die Menge. Freilich haben auch diese Cyniker schon das Schicksal aller derer, die Original sein wollten auf Kosten der anderen, an sich erfahren: sie sind auch décadents gewesen, sind dem Hochmut verfallen, der in der brutalen Geltendmachung aller schrullenhaften Eigenheiten die Kraft des eigenen Ich bethätigen wollte. Aber doch ist die Wahrheit, die die Philosophie der Cyniker gegen die ganze große und schöne antike Kultur zu vertreten vorgab, aus der Geschichte nicht wieder verschwunden. Sie lebte nicht nur wieder auf in der neuen cynischen Schule in dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, sie lebt vor allen Dingen fort in jenen altchristlichen Asketen, den Säulenheiligen, den Einsiedlern und Mönchen, die auch zu der ganzen Wertschätzung des Lebens, die das römische Weltreich in sich verkörperte, die radikalste Umkehrung vertreten, und in dem Streben dieser altchristlichen Cyniker, ihre Seele zu retten, sich für den Himmel vorbereiten zu wollen, liegt doch auch wieder derselbe Gedanke, daß die Persönlichkeit, das Ich sich Geltung zu verschaffen habe gegenüber dem erdrückenden, den Menschen verderbenden Leben der großen Masse. Statt des breiten Weges, den die Vielen wanderten, und der zum Verderben führte, sollte der schmale Weg gesucht werden, den der Einzelne für sich allein wandeln müsse, wo er aber sich selbst bewahren, sich selber treu bleiben könne. In diesem Sinne ist also Nietzsche, der Individualist, der Umwerter aller Werte des Lebens, ein moderner Cyniker zu nennen, und die alten Cyniker sind die ersten Nietzscheaner gewesen.

Gehen wir etwa anderthalb Jahrtausende weiter in der Geschichte! Eine neue Kultur hat sich aufgebaut auf

den Trümmern der antiken. Nicht Weisheit und Schönheit ist ihr Ideal, sondern Heiligkeit. Die alten Cyniker haben gesiegt, seitdem die werdende Kirche sie kanonisiert. Sie haben dem Willen zum Siege verholfen gegen den Begriff und gegen die Sinne, aber in der kirchlichen Entwickelung ist es zunächst nicht der persönliche, der Individualwille, der hier den Ausschlag giebt, sondern der katholische, der allgemeine Wille, in dem alles nach einer Regel lebt, nach einer Regel glaubt und handelt. Die Einzelpersönlichkeit ist zur ständischen Persönlichkeit geworden. Jeder Stand für sich, der Geistliche, der Ritter, der Handwerker trägt wohl seine individuelle, fest ausgeprägte Physiognomie, aber innerhalb dieses Standes verschwindet der Einzelne. Wie die Heiligenbilder der mittelalterlichen Kunst sind sie als Menschen alle von dem gleichen Typus, sie gelten nur als Objekte für den kirchlichen Willen, sie sind allzumal Sünder, denen die Kirche den Heiligenschein ums Haupt webt, um an ihnen ihre eigene Macht zu binden und zu lösen offenbar zu machen.

Aber schon regt sich in dieser neuen Kultur der Widerspruch, zunächst in eben demselben Italien, dessen römischer Pontifex in seiner Person die Kultur des Mittelalters ausprägt, dann aber bald Frankreich ergreifend und zuletzt nach Deutschland überspringend. Mit Dante beginnt die neue Zeit, die Kultur des Einzelmenschen, der wieder die Werte des mittelalterlichen Lebens umwertet, die persönliche Thätigkeit an die Stelle der kirchlichen Heiligkeit setzend, in dem Reichtum des individuellen Wollens und Empfindens das Gegengewicht suchend gegen die erdrückende Macht des kirchlichen Allwillens. „Alle Dichter vor ihm," sagt der Kulturhistoriker der Renaissance,

Jacob Burkhardt, von Dante, „haben sich selber gemieden, er hat zuerst sich selber aufgesucht.“ Wie die Maler der Renaissance vom kanonischen Menschen zum wirklichen Menschen kommen, um ihn zu studieren in dem anatomischen Bau seines Körpers, und ihn darzustellen in der Kraft und Fülle seines Lebens, so geht auch der Dichter in sich selbst hinein, um Seelenbilder zu zeichnen, und das Sonette, dessen Entstehungszeit zugleich seine höchste Blüte bedeutet, will nichts anderes als ein Selbstbekenntnis sein, ein Lied von der Herzensstimmung, das aus den verborgensten Tiefen der eigenen Empfindungswelt heraus angestimmt wird und ausklingt in den Stimmungen wahlverwandter Seelen.

Und der sicherste Beweis dafür, daß die mittelalterliche Kultur an dem Punkte der Ueberreife angekommen war, wo sie aus sich selbst den Umschwung erzeugen mußte, war die Fülle von Hohn und Spott bis zur burlesken Parodie des eigenen Seins und Wesens, mit der die Renaissance ihr Urteil über alles, was zu ihrer Zeit traditionell als gut und heilig galt, aussprach. Das Gute und Heilige im Sinne der Kirche war ja das Schwache, es war der Wille, der sein persönliches Selbst gebrochen und vernichtet, um den abstrakten Willen, den Willen der kirchlichen Idee in sich darzustellen. Deshalb mußte die Reaktion der Persönlichkeit gegen diesen abstrakten Willen nichts anderes als überschäumende Kraft bedeuten, Kraft bis zur Zügellosigkeit und Roheit, die selbst als zweite Seele in der Brust derjenigen Männer lebte, welche als Hüter der alten Ordnung und Zahmheit dastanden. Daß diese lasterhafte Verhöhnung alles dessen, was die alte Sitte geheiligt, bei den Zeitgenossen nicht Abscheu,

sondern Bewunderung und Beifall hervorrief, war eben nur möglich, weil eine neue Wertschätzung des Menschen, des persönlichen Kraftmenschen an Stelle des abstrakten Kirchenmenschen getreten war. So erhebt sich nun auch die Persönlichkeit gegen das Moralprinzip der Kirche. Die Kirche versprach den Himmel als Lohn für sittliches Thun auf der Erde. Der Mensch der Renaissance will statt des Himmelslohnes den Ruhm, den Lorbeer, den die Zeitgenossen ihm weihen, das Andenken, das seinen Werken eine Dauer der Unsterblichkeit sichert. Wohl ringt Dante in der göttlichen Komödie mit der Wertschätzung des Ruhmes. Er verurteilt die Ruhmbegier, die den Strahlen wahrer Liebe Einhalt thue. Aber er hat doch, wie Burkhardt sagt, mit aller Kraft seiner Seele nach dem Dichterlorbeer gestrebt, er hat der erste auf seinem Gebiete nicht nur sein, sondern auch heißen wollen. Vor allen Dingen wird die Ehre als Gefühl der persönlichen Würde ein ausschlaggebender Faktor des moralischen Lebens, sie tritt geradezu an die Stelle der alten Moralgebote, um von ihren subjektiven Bedingungen aus zu entscheiden, was früher durch die objektive kirchliche Satzung entschieden wurde. So giebt der größte Spötter der Renaissance-Zeit, Rabelais, dem Ideal des neuen Lebens, das alle Misère der alten Zeit austilgen sollte, die Deutung, daß sich in der Ordensregel der neuen Menschenvereinigung nur die Bestimmung gefunden: Thue alles, was du willst! — weil die Bewohner dieses Idealandes alle dem Gebote der Ehre folgen und deshalb stets nur in allen Dingen das Gute, das Schöne, das Ehrenhafte thun würden.

Daß Nietzsche dieses Prinzip der Renaissance, die

Auflehnung des Individuums gegen die Abstraktionen des mittelalterlichen Katholizismus, klar erfaßt hat, geht ja nicht nur aus seiner alle Wandlungen überdauernden Freundschaft mit Jacob Burkhardt, dessen Ansicht, daß die Renaissance den Menschen wieder entdeckt habe, er durchaus teilt, hervor, sondern auch daraus, daß er je länger je mehr bei extremsten Typen dieses Zeitalters, selbst einem Cesar Borgia mit besonderer Vorliebe und Wertschätzung verweilt. Im engeren und eigentlichen Sinne ist aber ein Schriftsteller der Renaissance-Zeit, Michel de Montaigne, sein Meister und Vorläufer geworden. Nietzsche nennt nur wenige Menschen als solche, denen er etwas zu verdanken meint für seine geistige Entwickelung. Aber unter diesen wenigen ist Montaigne der erste und liebste. Nietzsche sagt von ihm, er sei die freieste, kräftigste Seele, deren Aufrichtigkeit allen anderen den Rang ablaufe und bekennt, daß ein solcher Mensch geschrieben habe, dadurch sei wahrlich die Lust, auf dieser Erde zu leben, vermehrt worden; mit ihm werde er es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf dieser Erde heimisch zu machen. Michel de Montaigne, ein französischer Edelmann des 16. Jahrhunderts, ist Skeptiker durch und durch. In seinen essays spielt er die Vertreter des ganzen klassischen Altertums, Philosophen, Rhetoren, Politiker, Dramatiker gegen einander aus um zu zeigen, daß es in der Welt nichts Gewisses gebe als nur das Ungewisse. Alles in der Welt ist subjektiv, es kommt ganz darauf an, wie wir die Dinge ansehen, so sind sie, oder vielmehr, so erscheinen sie uns. Deshalb besteht seine Lebensweisheit darin, sich ruhig sich selbst zu überlassen, aus sich heraus festzustellen, was in jedem

Augenblick zu thun oder zu denken sei und sich nicht darum zu kümmern, daß es Menschen giebt, die wähnen, in den Dingen selbst stecke eine Wahrheit oder etwas, das an sich Wert habe. „Ich will," schreibt der Autor an seine Leser, „daß man mich in meinem Buche in meiner ganzen, einfachen, natürlichen und alltäglichen Weise erblicke, ohne Ruhmsucht und ohne Künstelei: denn ich selbst bin es, den ich male, ich selbst bin der Stoff meines Buches." Montaigne hat einen großen Glauben an die in der menschlichen Persönlichkeit beschlossen liegenden Schätze: „Wir sind sämtlich reicher als wir glauben; aber man erzieht uns zum Borgen und Betteln; man führt uns dahin, lieber fremde als unsere eigenen Mittel in Anspruch zu nehmen."

Auch das Wissen ist für Montaigne nur ein fremdes Gut, und noch dazu ein solches, dessen Erwerb viel gewagter ist als der irgend einer Eß- und Trinkware. „Die tragen wir, wenn wir sie erstanden, im Topf nach Hause und können zusehen, wie weit und wann wir sie in Gebrauch nehmen. Das Wissen indes können wir von Anfang an in kein anderes Gefäß füllen als unseren Geist. Kaufen wir es, so verspeisen wir es. Es giebt Wissenschaften, die uns beschweren und belasten, anstatt uns zu ernähren, und sogar solche, die uns unter dem Vorwande, uns zu heilen, vergiften." Montaigne ist der kleine Nietzsche, aber liebenswürdiger, harmloser, deshalb erscheinen auch bei ihm die Gedanken, die Nietzsche ins Grandiose überspannt und leidenschaftlich übertreibt, in ihrer subjektiven Berechtigung durchsichtiger. Ja, manche der ungeheuerlichsten, abstoßendsten Behauptungen Nietzsches lernen wir erst in ihrem wirklichen Sinne begreifen, wenn

wir dieselben durch Montaigne erklären. So viel Widerspruch hat Nietzsches Verwerfung des Mitleids, sein Loblied auf die Grausamkeit erfahren. Wenn aber Montaigne von den Weinsberger Edelfrauen erzählt, die den tödlichen Haß des Kaisers gegen die Stadt durch ihren Mut und ihre Kraft, mit der sie ihre Männer und Kinder auf den Schultern zur Stadt hinausgetragen, entwaffnet, so begreifen wir leicht, wie Mut und Kraft eben so gute Mittel sind, um Edelsinn zu erzeugen, als das Gefühl für Elend und Jammer. Es ist ganz der Gedankengang Nietzsches, wenn Montaigne sagt: „Wenn das Mitleid den Stärkeren als verwerfliches Gefühl erscheint, so wollen sie doch, daß man den Leidenden beistehe, aber nicht, daß man sich durch sie rühren lasse und mit ihnen empfinde." Auch das viel berufene und verrufene Wort Nietzsches, daß die noch keine freien Geister seien, die noch an Wahrheit glauben, findet seine mildere Deutung bei Montaigne: „Die Menschen, sagt ein altes griechisches Wort, werden von den Meinungen gequält, die sie von den Dingen haben, nicht von den Dingen selbst . . . . Das zu mißachten, was wir nicht zu erfassen vermögen, ist nicht nur schon an sich eine absonderliche Verwegenheit, sondern auch ein gefährliches und folgenschweres Unternehmen; denn wenn ihr eurem schönen Verständnis gemäß die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge festgestellt habt, und es sich dann herausstellt, daß ihr notgedrungen an Sachen glauben müßt, die noch viel befremdlicher sind als die, welche ihr leugnet, so würdet ihr von vornherein gezwungen, jene Grenze aufzugeben." — Auch das ist ganz Nietzsche, daß Montaigne als Ziel aller Erziehung nicht die Bildung von Grammatikern und Logikern, von Rhetoren und viel-

wissenden Schullehrern hinstellt, sondern die Erzeugung von Naturen ersten Ranges, von Edelleuten mit großen und reichen Persönlichkeiten. Der Aristokratismus Nietzsches ist auch Montaignes Prinzip: „Wir müssen uns nicht nur von der großen Menge trennen, sondern auch von den Bedingungen, die wir mit der Menge gemein haben; wir müssen uns von uns selbst scheiden und uns wiedergewinnen. Wir müssen uns in uns selbst zurückziehen. Dies ist die wahre Einsamkeit, eine Einsamkeit, deren man sich mitten in Städten und Königspalästen erfreuen kann. Ein Mann von Verstand hat sicherlich nichts verloren, wenn er sich selbst noch hat .... Wir müssen uns ein Geheimkämmerchen halten, ganz unser, ganz ungestört, in dem wir unsere wahre Freiheit aufbewahren." Man hat Nietzsche vorgeworfen, daß er die Unbeständigkeit, die Inkonsequenz verherrliche, wenn er vom Menschen verlange, daß sich derselbe beständig häute und verwandle. Montaigne vertritt den Grundsatz, daß es ein schlechter Entschluß sei, der nicht geändert werden könne. Er urteilt von sich selbst: „Wenn ich oft verschieden von mir spreche, so kommt das daher, daß ich mich verschieden sehe. In mir finden sich alle möglichen Sorten Widersprüche, je nach der Wendung, die ich gerade gemacht habe: ich bin verschämt und unverschämt, züchtig und wollüstig, geschwätzig und schweigsam, peinlich oder glatt, bald geistreich, bald stumpf, von trüber oder heiterer Stimmung, ein Lügner und Wahrheitsschwärmer, gelehrt und unwissend, jetzt freigebig, jetzt geizig, jetzt verschwenderisch — alles das bin ich irgend einmal, je nachdem ich mich drehe. Wer immer sich aufmerksam studiert, wird in seiner Seele, ja sogar auch in seinem Urteil, diese leichte Veränder-

lichkeit und mangelnde Uebereinstimmung mit sich selbst bald entdecken. Von meinem Ich habe ich nie etwas ganz einfach und fest, ohne Einschränkung und Beimischung auszusagen, noch was sich in einem Satze ausdrücken ließe. Das allgemeinste Glied meiner Logik ist: ich unterscheide, trenne." —

Ist Nietzsches Stellung zur Kultur der Renaissance und seinem Lieblingsschriftsteller Montaigne durchaus klar, so ist dieselbe um so unklarer zu einem Schriftsteller unseres Jahrhunderts, der oft in ganz besonderem Sinne als Vorläufer Nietzsches betrachtet zu werden pflegt, zu Max Stirner und seinem Buche „der Einzige und sein Eigentum". Schon hat sich eine eigene Litteratur über die Frage gebildet, wie weit Nietzsche von diesem Buche beeinflußt werde. Thatsache ist, daß sich in den Biographien Nietzsches keine Spur finden läßt, nach welcher Nietzsche das Buch Stirners auch nur gekannt habe. Trotzdem hält namentlich Ed. v. Hartmann daran fest, daß er selber Nietzsche auf Stirner hingewiesen und die Verwandtschaft beider dargethan habe. Doch giebt v. Hartmann zu, daß eine selbständige Parallelentwickelung immerhin möglich bleibe, wenn dieselbe auch unter den obwaltenden Umständen auffällig erscheine. Daß Nietzsche selbst auf das Buch Stirners nirgends Bezug nimmt, ist bei Nietzsches Eigenart nichts beweisend. Nietzsche sucht nicht, sich mit der Autorität anderer zu decken, er liebt deshalb keine Citate. Auch wo er Gedanken anderer wiedergiebt, hat er doch das Fremde so ganz in sich aufgenommen, das es nicht mehr ein Fremdes, sondern ein Stück von ihm selber geworden ist. Aber der Schwester Nietzsches, seiner liebevollsten Biographin, dürfte es doch schwerlich entgangen

sein, wenn ein in vielen Punkten so ganz und gar mit Nietzsche übereinstimmendes Buch auf den Bruder Einfluß gewonnen hätte, und ein Verschweigen dieser so wertvollen Notiz müßte in der That einen Vorwurf gegen die Biographie begründen. Allein ich persönlich glaube nicht daran, daß Nietzsche Stirner gekannt hat. Das Stirnersche Buch war zu der Zeit, als Nietzsche seine Gedankenwelt bildete, nur noch in größeren Bibliotheken zu finden, und es verdankt seine heutige Popularität vielmehr der Thatsache, daß sich die Aufmerksamkeit weiterer Kreise von Nietzsche her demselben zugewandt hat. Der Verfasser des Buches heißt eigentlich Kaspar Schmidt. Das Buch ist 1844 erschienen, also mitten in den politischen und geistigen Kämpfen, die dem deutschen Revolutionsjahre vorangingen, und es kann auch nur im Zusammenhange mit diesen Kämpfen richtig gewürdigt werden.

Mit dem 19. Jahrhundert ist wieder ein großer Wendepunkt in dem Kulturleben der Menschheit eingetreten. Der individuelle Mensch, der in der Renaissance und in einzelnen, geistig und physisch höher organisierten Typen zum Durchbruch gekommen war, wird in der französischen Revolution als das allgemeine Prinzip des politischen und sozialen Lebens erklärt. Jeder Mensch ein Individuum: daher die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die jedem Menschen das Recht auf seine Individualität verbürgen sollen. Aber soll die neue Zeit das ursprünglichste Recht des Menschen, eine menschliche Persönlichkeit sein zu dürfen, verwirklichen, dann muß das Leben auf eine neue Grundlage gestellt werden, und um diese neue Grundlage drehen sich nun die Kämpfe, in denen die vorwärts gerichteten Geister unseres Jahrhunderts aufeinanderplatzen.

Ein neues Selbst muß vor allen Dingen im Menschen geschaffen, der Mensch muß zu einem neuen Selbst gebildet und erzogen werden — sagt Fichte, und er predigt deshalb die Wiedergeburt der Völker aus dem Gemeingeist, die Verjüngung des Individuums durch die Kräfte des nationalen, des sozialen Gedankens. Der egoistische, der selbstsüchtige Mensch ist der Fluch der Menschheit geworden, der sich in dem Zusammenbruch des alten Europas unter dem Fuße Napoleons an der Kultur des Egoismus erfüllt hat. Da hat die größere riesenhaftere Selbstsucht die kleinere verschlungen und damit sich selbst als Lebensprinzip gerichtet, vernichtet. Jetzt hat die neuere Bildung damit einzusetzen, daß sie nicht Standesbildung, sondern Volksbildung werde, daß sie die Elemente des Menschlichen in allen zu entdecken und zu entwickeln verstehe, die ein Menschenantlitz tragen. — Im schroffsten Gegensatz zu dieser Forderung einer Wiedergeburt des Einzelnen aus der Idee des Volksgeistes heraus bewegt sich nun das Stirnersche Buch in dem Gedanken, daß der Egoismus die letzte und wahrste Lösung aller menschlichen Probleme bilde, daß auch das sogenannte Glück aller einzig und allein darauf beruhe, daß der Einzelne sich selbst zum Mittel- und Endpunkte all seines Thuns und Denkens mache. Hören wir den Autor einige Augenblicke selbst:

„Was soll nicht Alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit, ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur Meine Sache soll niemals Meine Sache sein. „Pfui über den Egoisten, der

nur an Sich denkt!" Aber alle die anderen Sachen, für die Ich sorgen soll, sorgen nicht für Mich, sondern für sich Selbst. Gott kümmert sich nur um das Seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat sich im Auge; wehe Allem, was ihm nicht wohlgefällig ist. Er dient keinem Höheren und befriedigt nur sich. Seine Sache ist eine rein egoistische Sache. Auch die Menschheit dient keiner höheren Sache, sie sieht nur auf sich, die Menschheit ist sich selber ihre Sache. Damit sie sich entwickele, läßt sie Völker und Individuen in ihrem Dienste sich abquälen, und wenn diese geleistet haben, was die Menschheit braucht, dann werden sie von ihr aus Dankbarkeit auf den Mist der Geschichte geworfen. Ist die Sache der Menschheit nicht eine rein egoistische Sache? So macht es auch das Volk und der Fürst — und aus diesen glänzenden Beispielen wollen wir nicht lernen, daß der Egoist am besten fährt? Ich Meinesteils nehme Mir eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein. — — — —

Fort dann mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die „gute Sache" sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache „des Menschen."

Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw. — sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist — einzig „wie Ich einzig bin". Mir geht nichts über mich!"

Bei Fichte ist es das nationale absolute Ich, das sich verjüngt, neu schafft — bei Feuerbach sogar die Idee des Menschlichen, für die der Einzelne lebt, die Idee der Freiheit, Wahrheit und Liebe. Stirner dagegen will die Tyrannei der Ideen brechen. Der Mensch als Bezeichnung für die Gattung Mensch, die Menschheit, ist nach Stirner nur ein anderes „höchstes Wesen", der letzte böse Geist oder Spuk, der täuschendste oder vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lüge, der von den Atheisten gepredigte Menschheitskultus nur eine veränderte Art der Gottesfurcht. Ob etwas um Gottes oder um des Menschen, der Humanität willen heilig gehalten wird, das ändert die Gottesfurcht nicht, da der Mensch so gut als höchstes Wesen verehrt wird, als auf dem speziell religiösen Standpunkt der Gott als höchstes Wesen unsere Furcht und Ehrfurcht verlangt, und Beide uns imponieren. Nicht nur den Staat, auch die Gesellschaft, die Menschheit, jegliche den Einzelnen bindende sollende Idee verwirft er; denn in dem Augenblick, wo der Mensch irgend welche Sache oder Idee, z. B. die Freiheit, die Wahrheit über sich, über seine Persönlichkeit stellt, ist er abhängig, ist er nicht „sein Eigener." Nicht die Freiheit, sondern die Eigenheit ist zu erstreben. „Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von dem, was ich los bin, Eigener von dem, was ich in meiner Macht habe." Die Freiheit ist ein Ideal, ein Spuk: „Was habt Ihr denn, wenn Ihr die Freiheit habt — — nämlich die vollkommene Freiheit? Dann seid Ihr alles los, was Euch geniert, und es gäbe wohl nichts, was euch nicht einmal im Leben genierte und unbequem fiele.

Und um weßwillen wollt Ihr's denn los sein? Doch wohl um Euretwillen, deßwegen, weil es Euch im Wege ist! Wenn Euch aber etwas nicht unbequem, sondern im Gegenteil ganz recht wäre, z. B. der wenn auch sanft, doch unwiderstehlich gebietende Blick Eurer Geliebten — da würdet Ihr ihn nicht los und davon frei sein wollen. Warum nicht? Wiederum um Euretwillen! Warum wollt Ihr nicht den Mut haben, Euch ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen? — — —

Soll's einmal doch „die Freiheit" gelten mit Eurem Streben, nun, so erschöpft ihre Forderungen. Wer soll denn frei werden? Du, Ich, wir. Wovon frei? Von allem, was nicht Du, nicht Ich, nicht wir ist. Ich also bin der Kern, der aus allen Umhüllungen erlöst, von allen beengenden Schalen befreit werden soll. Was bleibt übrig, wenn ich von allem, was Ich nicht bin, befreit werde? Nur Ich und nichts als Ich. Diesem Ich selber aber hat die Freiheit nichts zu bieten. — — Warum nicht, wenn die Freiheit doch dem Ich zu Liebe erstrebt wird, warum nun nicht das Ich selber zu Anfang, Mitte und Ende wählen? Bin Ich nicht mehr wert als die Freiheit? Bin Ich es nicht, der Mich frei macht, bin Ich nicht der Erste? — Bedenkt das wohl und entscheidet Euch, ob Ihr auf Eure Fahne den Traum der Freiheit, oder den Entschluß des Egoismus, der Eigenheit stecken wollt. Die Freiheit ist und bleibt eine Sehnsucht, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die Eigenheit ist eine Wirklichkeit, die von selbst gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt. Von dem, was Euch nicht stört, werdet Ihr nicht los sein wollen, und wenn

es Euch zu stören anfängt, nun so wißt Ihr, daß „Ihr Euch mehr gehorchen müßt als den Menschen." „Die Gesellschaft ist gar kein Ich, das geben, verleihen, oder gewähren könnte, sondern ein Instrument, ein Mittel, aus dem Wir Nutzen ziehen mögen; Wir haben keine gesellschaftlichen Pflichten, sondern lediglich Interessen, zu deren Befolgung Uns die Gesellschaft dienen muß." — — —

„Nicht eine gesellschaftliche Schuld ist es, wenn Menschen im „Eigentum" verkürzt werden, sondern eigene Thorheit und Feigheit. Warum auch hier wieder die Schuld anderen zuschieben, als beraubten sie uns, indem wir doch selber die Schuld tragen, indem Wir die anderen unberaubt lassen? Die Armen sind daran Schuld, daß es Reiche giebt". — — „Dem Menschen gehört, was er erlangen kann: Mir gehört die Welt. Sagt Ihr etwas anderes mit dem entgegengesetzten: Allen gehört die Welt? Alle sind Ich und wieder Ich usw. Aber Ihr macht aus den Allen einen Spuk, und macht ihn heilig, so daß dann die „Alle" zum fürchterlichen Herrn des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich dann das Gespenst des Rechts."

Es ist heute nicht meine Aufgabe oder Absicht, die Entwickelung des Individuums von seinen ersten Anfängen im Cynismus bis zur ausgesprochenen Apotheose des Individuums und zum raffiniertesten Ich-Kultus der modernen Zeit zu beurteilen. Mir kommt es heute nur darauf an, zu zeigen, daß Nietzsche, der konsequenteste, alle früheren Spielarten derselben Gattung in sich vereinigende Individualist, nicht eine zufällige Erscheinung, daß seine Lehre nicht ein willkürliches, sondern ein notwendiges Produkt bestimmter kulturgeschichtlicher und zeitgeschichtlicher Faktoren ist.

Das zu erkennen hat eine doppelte Bedeutung. Zunächst schwindet damit der Zauber, der diese Lehre als etwas schlechthin Neues, Unerhörtes, als eine vom Himmel gefallene Offenbarung oder als eine der Hölle entstammende Gaukelei umgiebt. Es ist alles schon dagewesen, es ist nichts Neues unter der Sonne, das gilt auch von Nietzsche. Das muß von vornherein seine enthusiastischen Verehrer ernüchtern, oder die, die ihn fürchten wie ein Gespenst, beruhigen.

Aber auf der anderen Seite wird Nietzsche dadurch nur um so bedeutungsvoller, daß er als Repräsentant einer notwendigen Seite unseres Kulturlebens vor uns steht. Die Auseinandersetzung mit ihm wird um so dringender, weil er eben ein Stück Weltgeschichte in seinem Namen beschließt.

III. Die Persönlichkeit.

Es ist für Nietzsches Persönlichkeit charakteristisch, daß wir für die genaue Kenntnis derselben in hervorragender Weise an zwei Quellen gewiesen sind, die von Frauen herstammen. Die eine ist das Buch von Frau Lou Andreas-Salome: „Nietzsche in seinen Werken", die andere: „das Leben Nietzsches", von Nietzsches Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche. Ich weiß nicht, ob die geistige Entwickelung der Frau in Zukunft einmal andere Bahnen einschlagen wird: bis heute aber ist es nun einmal so, daß die Frau vorwiegend mit dem Gefühle denkt, daß ihre Kritik von ihrem Herzen geübt wird, nicht von ihrem Verstande. Das Persönliche interessiert sie mehr als das Sachliche, das Konkrete mehr als das Abstrakte. So ist es klar, daß Nietzsches ganzes Geistesleben einen stark persönlichen Charakter an sich getragen haben, daß er selbst eine scharf ausgeprägte Individualität gewesen sein muß, wenn er schon bei Lebzeiten die schriftstellerische Thätigkeit zweier geistig hochgebildeter Frauen in Bewegung gesetzt hat. Kant, Fichte, Hegel haben etwas Aehnliches nicht vermocht, trotzdem ihre Namen sicher noch genannt sein werden, wenn derjenige Nietzsches längst vergessen sein sollte. Bei diesen Männern trat eben die Persönlichkeit hinter der Gedankenwelt zurück, deshalb bleibt diese Welt dem

Frauengemüt fremdartiger. — Für die Auffassungsweise beider Bücher ist es bezeichnend, daß beide ganz verschiedene Bilder von ihrem Gegenstande entwerfen. Es kommt ja bei Männern auch vor, daß sie in ihrem Urteil über einen Philosophen weit auseinandergehen. Trendelenburg und Kuno Fischer haben eine heftige Fehde ausgefochten über ihre Anschauung von der Kantschen Philosophie und den elementarsten Begriffen derselben, namentlich dem Begriff des Ding an sich. Aber in dieser Fehde steht Meinung gegen Meinung, Begründung gegen Begründung. In den Büchern der beiden Frauen dagegen steht Mensch gegen Mensch, nicht nur der Nietzsche der einen Verfasserin gegen den Nietzsche der anderen, sondern die Verfasserinnen selbst stehen gegeneinander mit dem ganzen Impuls ihrer Empfindungen. So schreibt Frau Förster in der Vorrede zum 2. Bande ihres Buches:

„Niemand mache den ganz fruchtlosen Versuch, irgend etwas in dieser Biographie mit dem Buche von Frau Lou Andreas in Uebereinstimmung zu bringen. Das genannte Buch ist eine Fälschung des Wesens, des Charakters, vor allem aber der geistigen Entwickelung und der Lehre meines Bruders. Es sind eine Anzahl thörichter Schriften über meinen Bruder geschrieben, was aber das Buch von Frau Andreas so besonders widerwärtig macht, ist, daß sie sich darin als Pytia gebärdet, die anvertraute göttliche Geheimnisse zu verkünden hat. Wie viel Irrtum ist dadurch in die Welt gekommen, daß Freunde und Feinde nach diesem Buche glaubten, hier redeten wirklich Nietzsches innerste Gedanken zu ihnen, und dabei sind die Grundansichten der Frau Andreas über meinen Bruder ganz schief, ja das Gegenteil der Wahrheit".

Und doch ist Frau Andreas eine Schriftstellerin voll Kraft und Geist, von der schlechterdings unverständlich sein dürfte, wie sie über den von ihr schwärmerisch verehrten Nietzsche den reinen Unsinn hätte schreiben können. In beiden Büchern führt grenzenlose Liebe und Verehrung die Feder, aber in dem einen Falle ist es die Freundin, in dem anderen die Schwester, die schreibt, und vielleicht liegt hierin die Aufklärung des seltsamen Widerspruches. Die Augen der Freundin sehen naturgemäß anders als die der Schwester. Frau Andreas sieht ihren Helden auf der Höhe seines Lebens und seines Leidens in ruheloser Bewegung. Das Leidende an ihm fesselt sie geistig, weil sie glaubt, diesem Leiden tiefer auf den Grund zu schauen, in dem Leiden selbst einen gesteigerten Lebensprozeß ahnen zu können. So wird ihr das Pathologische an Nietzsche zum Kern seines Wesens, um dessentwillen er hinausragt über die Augen der Sterblichen; das Exzentrische an Nietzsche ist der eigenartige Beitrag, den derselbe für das Leben der Menschheit geleistet. Für die Schwester dagegen ist das Leiden des Bruders eben ein Leiden, das sie selber mitfühlt im liebenden Schwesterherzen. Darum kann sie in diesem Leiden nur ein furchtbares Verhängnis sehen, das für sein geistiges Leben nur die Bedeutung einer immer drückenderen Hemmung, einer zuletzt ihn erdrückenden Last beanspruchen kann. Deshalb sucht sie zu beweisen, daß der Kern im Wesen ihres Bruders gesund gewesen, deshalb geht sie soweit als möglich die Reihe der Vorfahren durch und schildert das Nietzschesche Geschlecht als ein langlebiges, durchaus gesundes, und wenn der Vater nachweislich an einem Gehirnleiden gestorben ist, so führt sie, um den Bruder nicht

erblich belastet erscheinen zu lassen, die Entstehung der Krankheit auf einen Fall zurück, den der Vater nach der Geburt Friedrichs erlitten. Sie sucht auch bei dem Bruder äußere, rein körperliche Ursachen auf, die sein Leiden hervorgerufen, so namentlich eine schwere Erkrankung, die er sich als freiwilliger Krankenpfleger im deutsch-französischen Kriege zugezogen und die falsche Behandlung derselben, während der Bruder sonst alles in allem das Gegenteil eines nervösen, aufgeregten Menschen gewesen sei. In der That ist das Streben der Schwester, den Bruder wenigstens auf den Höhepunkten seines geistigen Schaffens als gesund hinzustellen, keineswegs unberechtigt. Der Name Nietzsche erscheint in den Augen vieler, die nie eine Zeile von ihm gelesen haben, verbunden mit der Vorstellung von Geisteskrankheit und Wahnsinn, so daß sie mit dem Manne, der ihnen unbequem ist, fertig zu sein glauben, wenn sie von der späteren geistigen Umnachtung den Rückschluß machen auf den ganzen Menschen und alle seine Gedanken.

Nietzsches äußerer Lebensgang ist bald erzählt. Er wurde am 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen geboren, wo sein Vater protestantischer Pfarrer war. Mit fünf Jahren verlor der Knabe den Vater, die Mutter siedelte kurz darauf nach Naumburg a. d. Saale über, wo außerhalb der Schule namentlich weibliche Einflüsse, neben der Mutter die Großmutter und mehrere Tanten seine Erziehung leiteten. Der Geist der Erziehung war politisch und kirchlich durchaus konservativ. Wie den Vater eine große Verehrung für den König Friedrich Wilhelm IV dazu bestimmt hatte, dem Sohne in der Taufe die Namen Friedrich Wilhelm zu geben, so herrschte in der Familie

ein stark royalistischer Geist, der in den Honoratiorenfamilien der kleinen Stadt, in der das höhere Beamtentum tonangebend war, beständig neue Nahrung fand. Aber während dieser nach oben gerichtete Zug des Elternhauses in den späteren aristokratischen Tendenzen des Sohnes seine Neigung und Fortsetzung fand, schlug bekanntlich die kirchlich-religiöse Stimmung der Jugendzeit in ihr Gegenteil um. Friedrich Nietzsche, der Verfasser des Antichrist, war als Knabe fromm und gläubig in der altväterlichen Weise der Zeit, er besuchte mit Eifer die Kirche, die Missionsstunden, sammelte für die Heiden und schrieb religiöse Gedichte voll heiligen Glaubenseifers. Daneben fand eine hervorragende Neigung und Begabung für Musik schon in den Kinderjahren ebenfalls reiche Nahrung. Ein Wunschzettel des zwölfjährigen zu seinem Geburtstage am 15. Oktober 1857 enthält folgende Nummern: Sinfonie in c-dur mit der Fuge von Mozart in Partitur, Ouvertüre zur Fingalshöhle von Mendelssohn in Partitur, Ouvertüre zu Egmont von Beethoven in Partitur, Sinfonie in es-dur mit dem Paukenschlag von Haydn in Partitur. Die Jahre 1858—64 finden ihn in Schulpforta. Die strenge Ordnung des Anstaltslebens wirkte nicht gerade allzu anziehend auf ihn, doch trieb sie ihn auch nicht zu bewußtem äußerem Widerspruch. Es ist aber sehr wohl möglich, daß die Erinnerung an diese mechanische Behandlung der jungen Menschenwesen, wie bei Schiller, so auch bei ihm einen um so glühenderen Freiheitsdrang hervorgerufen. Seiner Zensur zufolge waren Nietzsches Leistungen in den verschiedenen Schulfächern ziemlich ungleich: ein guter Grieche, ein mittelmäßiger Lateiner, und ein den Anforderungen des Abiturientenexamens *nicht* genügender

Mathematiker. Daneben wurde Musik getrieben, gedichtet und auf eigene Faust philosophiert. Er lernte in dieser Zeit zuerst Wagnersche Musik kennen. Mit zwei Freunden zusammen schaffte er die Partitur zu Tristan an, eine Belastung des jugendlichen Budgets, die bei monatlich 50 Pf. Taschengeld jedenfalls mehr für seine und der Freunde musikalische Begeisterung als für ökonomische Veranlagung sprach. Nietzsche urteilt über seine Erziehung in einem Rückblick aus dem Jahre 1865:

„Meine Erziehung ist in ihren Hauptteilen mir selbst überlassen worden. Mein Vater starb allzufrüh: mir fehlte die strenge und überlegene Leitung eines männlichen Intellekts. Als ich im Knabenalter nach Schulpforta kam, lernte ich nur ein Surrogat der väterlichen Erziehung kennen, die uniformierende Disziplin einer geordneten Schule. Gerade aber dieser fast militärische Zwang, der, weil er auf die Masse wirken soll, das Individuelle kühl und oberflächlich behandelt, führte mich wieder auf mich selbst zurück. Ich rettete vor dem einförmigen Gesetz meine privaten Neigungen und Bestrebungen, ich lebte einen verborgenen Kultus bestimmter Künste, ich bemühte mich, in einer überreizten Sucht nach universellem Wissen und Genießen die Starrheit einer gesetzlich bestimmten Zeitordnung und Zeiteinteilung zu brechen".

Im Herbst 1864 ging er nach Bonn zur Universität. Sein erster Weg gilt den Gräbern von Schumann, Schlegel und Arndt. Als begeisterter Burschenschafter gehört er anfangs der Franconia an und steht natürlich mit den Korps auf Kriegsfuß.

Als Francone schreibt er über Verbindungsleben an den Freund in Göttingen, der Korpsstudent geworden, im

Mai 1865: „Ich kann nur die sittliche Kraft bewundern, mit der du, um im Strome des Lebens schwimmen zu lernen, dich sogar in ein beinahe schlammiges, trübes Wasser stürzt und darin deine Uebungen machst. Verzeihe die Härte des Bildes, aber ich glaube, es ist treffend.

Indessen kommt noch etwas Wichtiges hinzu. Wer als Studirender seine Zeit und sein Volk kennen lernen will, muß Farbenstudent werden; die Verbindungen und ihre Richtungen stellen meist den Typus der nächsten Generation von Männern möglichst scharf dar; zudem sind die Fragen über eine Neuorganisation studentischer Verhältnisse brennend genug, um nicht den Einzelnen zu veranlassen, die Zustände aus eigener Anschauung kennen zu lernen und zu beurteilen. Freilich müssen wir uns hüten, daß wir dabei nicht selbst zu sehr beeinflußt werden. Die Gewöhnung ist eine ungeheure Macht. Man hat schon sehr viel verloren, wenn man die sittliche Entrüstung über etwas Schlechtes verliert, das in unseren Kreisen täglich geschieht. Das gilt z. B. in betreff des Trinkens und der Trunkenheit, aber auch in der Mißachtung und Verhöhnung anderer Menschen, anderer Meinungen. Ich gestehe dir sehr gerne, daß ähnliche Erfahrungen, wie du sie gemacht, bis zu einem gewissen Grade sich auch mir aufdrängten, daß mir der Ausdruck der Geselligkeit auf den Kneipabenden oft in hohem Maße mißbehagte, daß ich einzelne Individuen ihres Biermaterialismus wegen kaum ausstehen konnte; ebenfalls daß mit unerhörter Anmaßung über Menschen und Meinungen en masse zu meinem größten Aerger abgeurteilt wurde. Trotzdem hielt ich gerne in der Verbindung aus, da ich viel dadurch lernte und im allgemeinen auch das geistige Leben darin anerkennen mußte.

Allerdings ist ein engerer Umgang mit einem oder zwei Freunden eine Notwendigkeit; hat man diese, so nimmt man die übrigen als eine Art Zukost mit, die einen als Pfeffer und Salz, die andern als Zucker, die andern als nichts". —

Differenzen mit den Franconen ernsterer Art veranlaßten ihn, nach Leipzig zu gehen. Nietzsche hatte auf Reformen in der Burschenschaft gedrungen und hatte für sein Drängen sehr wenig Verständnis gefunden. Frau Förster schreibt darüber: „Meines Bruders Zorn richtete sich hauptsächlich gegen den ihm verhaßten Biermaterialismus, und von jenen ersten Erfahrungen in Bonn ist ihm für immer eine tiefe Abneigung gegen Rauchen, Trinken und die ganze sogenannte Biergemütlichkeit geblieben. Stets hat er behauptet, daß Leute, welche allabendlich Bier trinken, Pfeife rauchen, absolut unfähig wären, ihn zu verstehen; diesen müßte jene feine Helligkeit des Geistes fehlen, die zum Auffassen und Durchdenken so zarter und tiefer Probleme, wie die seinigen, unbedingt notwendig wäre."

Schon hatte die innere Loslösung von dem Glauben seiner Kinderjahre begonnen. Ein Gedicht aus dem Winter 1863/64 läßt den inneren Kampf in der jungen Seele ahnen. Es ist an „den unbekannten Gott" gerichtet:

Noch einmal, eh' ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe;
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich deine Stimme wiederriefe.

Darauf erglüht tief eingeschrieben
das Wort: dem unbekannten Gotte!
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben.
Sein bin ich — und ich fühl die Schlingen,
die mich im Kampf darniederziehn,
und, mag ich fliehen,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender —
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender, —
du Unfaßbarer, mir Verwandter;
Ich will dich kennen, selbst dir dienen!

Die Schwester sah mit Angst dieser Krisis in dem religiösen Leben des Bruders zu und suchte ihn in ihren Briefen „mit so pastoraler Färbung als lamaartiger Herzlichkeit" zu bewegen, daß er dem Joche des alten Glaubens nicht untreu werde, weil ja doch das Wahre immer auf Seite des Schweren stehe. Nietzsche giebt in seiner Antwort der Schwester in gewissem Sinne recht.

Aber er bezweifelt, daß das Axiom in dieser Glaubensfrage zutreffe: „Ist es wirklich so schwer, das, worin man erzogen ist, was allmählich sich tief eingewurzelt hat, was in den Kreisen der Verwandten und vieler guter Menschen als Wahrheit gilt, was außerdem auch wirklich den Menschen tröstet und erhebt, das alles einfach anzunehmen? Ist es schwerer, als ein Kampf mit Gewöhnung, in der Unsicherheit des selbständigen Gehens, unter häufigen Schwankungen des Gemüts, ja des Gewissens, oft trostlos, aber immer mit dem ewigen Ziel des Wahren, des Schönen, des Guten, neue Bahnen zu gehen? Kommt es darauf an, die Anschauung über Gott,

Welt und Versöhnung zu gewinnen, bei der man sich am bequemsten befindet, ist nicht vielmehr für den wahren Forscher das Resultat seiner Forschung geradezu etwas Gleichgiltiges? Suchen wir denn bei unserem Forschen Ruhe, Friede, Glück? Nein, nur die Wahrheit, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich. — Noch eine letzte Frage: wenn wir von Jugend an geglaubt hätten, daß alles Seelenheil von einem andern, als Jesus ist, ausfließe, etwa von Muhamed, ist es nicht sicher, daß wir derselben Segnungen teilhaftig geworden wären? Gewiß, der Glaube allein segnet, nicht das Objektive, das hinter dem Glauben steht. Dies schreibe ich dir, liebe Liesbeth, um dem gewöhnlichsten Beweismittel gläubiger Menschen damit zu begegnen, die sich auf ihre inneren Erfahrungen berufen, und daraus die Untrüglichkeit ihres Glaubens herleiten. Jeder wahre Glaube ist auch untrüglich, er leistet das, was die betreffende gläubige Person darin zu finden hofft, er bietet aber nicht den geringsten Anhalt zur Begründung einer objektiven Wahrheit. — Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen: willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun, so glaube; willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche."

So steht Herkules am Scheidewege —, aber wie der Herkules der Sage doch bei der Wahl der Tugendgöttin die andere nicht los wird, so auch Nietzsche. Und das war sein Verhängnis, das aber auch seine Warnung und Belehrung für sein Zeitalter, daß er eben eine Scheidung sah, wo das Wort hätte stehen müssen: was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden. Also Nietzsche überließ der Schwester den Glauben, er selbst wählte das Forschen mit aller Ruhelosigkeit und aller innerer Qual,

das Forschen, wie er selbst schon 1865 gesteht, nicht um der Resultate willen, die er durch das Forschen etwa finden könnte, sondern nur um der Thätigkeit willen, die in dem Forschen liegt. Schon in Leipzig tritt diese Seite seines Wesens deutlich hervor: kein einziges vollständiges Kollegienheft besitzt er, nur traurige Bruchstücke. Anfangs hegte er Besorgnis und Unruhe für diese seine Unregelmäßigkeit, da ging ihm auch hier die erlösende Formel auf: im Grunde zog ihn bei den meisten Kollegien der Stoff durchaus nicht an, sondern nur die Form, in der der akademische Lehrer seine Weisheit an den Mann brachte. Die Methode war's, für die er lebhafte Teilnahme hatte: „so habe ich mich denn mehr beflissen zu lernen, wie man Lehrer wird, als zu lernen, was man sonst auf Universitäten lernt. Dabei hielt mich immer das Bewußtsein aufrecht, daß es mir einmal nicht an Kenntnissen fehlen werde, die man bei einem Akademiker beansprucht, und vertraute dabei der Eigenheit meiner Natur, daß sie sich durch eigenen Trieb und nach eigenem System das Wissenswürdige zusammenholen würde". In dieser Art, akademische Studien zu betreiben, lag gewiß etwas Richtiges; schon Kant fordert, daß man den Schüler nicht Gedanken, sondern Denken lehre. Aber alles Denken setzt einen Stoff voraus, an dem es geübt wird, sonst verzehrt es sich in sich selbst und verirrt sich ins Bodenlose. Hier glaubt Nietzsche noch, daß es ihm später von selbst schon gelingen werde, die Objekte fürs Denken herbeizuschaffen; aber es ist ihm eben nicht gelungen, er hat immer nur sich selbst gedacht, und ist damit der zügellosesten Willkür der Gedanken zum Opfer gefallen. Schon in den ersten Zeiten seiner schriftstellerischen Thätigkeit geht seine Sub-

jektivität mit ihm durch; die griechische Welt, die er beschreiben will, ist seine eigene Innenwelt; sein Schopenhauer ist er selbst, sein Wagner, den er feiert, ist sein eigenes Wesen. Dann treten die Objekte immer mehr zurück, sie werden nur noch, wie im Zarathustra, Symbole der eigenen Gedankenwelt, in Wahrheit beschreibt Nietzsche je länger je mehr immer nur sich selbst.

Lag die Neigung zu dieser Flucht vor der Wirklichkeit von Hause aus in ihm, so trug das Leben noch durch einen merkwürdigen Umstand dazu bei, diese Neigung zu entwickeln: Nietzsche wurde mit 24 Jahren zum Professor der Philosophie nach Basel berufen, ehe er auch nur formell sein Studium durch das examen rigorosum zum Abschluß gebracht. Diese Berufung, die ihm selbst, wie auch den Seinigen, als ein unerhörtes Glück erschien, ist sicher das größte Unglück seines Lebens geworden, und sein Lehrer Ritschl, auf dessen Empfehlung hin die Baseler Regierung den noch nicht einmal rite promovierten akademischen Lehrer anstellte, hat sich bei der warmen Empfehlung sicher mehr von seinem persönlichen Impulse als von ruhigen Erwägungen leiten lassen. Nicht nur war die Arbeitslast und Verantwortung, die Nietzsche in Basel übernahm, neben dem akademischen Lehramte auch der Unterricht an dem Baseler Pädagogium, für die Schultern eines Vierundzwanzigjährigen zu groß. Nietzsche selbst wurde durch eben diese Arbeitslast auch gehindert, sich diejenigen Fonds eines tüchtigen Wissens anzueignen, durch die gerade seine durchaus subjektive Natur sich einen festen Halt in der objektiven Welt hätte schaffen können. Sicher braucht ein Mensch, um sich ein reifes, abschließendes Urteil über das, was im Reiche des Geistes Spreu und Weizen ist, zu bilden, nicht alle

Makulatur durchzuarbeiten, in der subalterne Geister die Kärnerdienste der Wissenschaft besorgen. Aber die großen, weltgeschichtlich wirkenden Erscheinungen vermag doch ein bloß dilettantisches Naschen nicht in sich aufzunehmen; die wollen studiert und bis in ihre letzten, tiefsten Gedankengänge durchforscht sein. Auch das Genie eines Nietzsche hätte der strengen Zucht jahrelanger Arbeit gebraucht, um das Lebenswerk eines Kant zu erfassen: statt dessen bleibt Nietzsche an der Oberfläche stehen, wo allerdings der alte scholastische Formelkram auch bei dem Königsberger Geistesriesen noch nicht überwunden erscheint — flugs nennt er Kant einen verwachsenen Begriffskrüppel. Aehnlich ist sein Urteil über Sokrates, Schleiermacher, Darwin, ja auch sein Urteil über das Christentum ist eben aus das Oberflächlichkeit seiner Kenntnisse zu erklären. Um so bedenklicher aber wirkt diese Seite an Nietzsche, weil nun die Jünger des Meisters, welche doch nicht in der Fülle ihrer Subjektivität einen Ersatz haben für den Mangel an objektiven Kenntnissen, sich dem Wahne überlassen, der Denker sei um so genialer, je weniger er sich mit gründlichen Kenntnissen beschwere.

Doch wir sind den Ereignissen schon vorgeeilt. Im April 1869 siedelte Nietzsche nach Basel über, kaum von einer schweren Krankheit, die er sich beim Dienst als Einjährig-Freiwilliger durch einen mißlungenen Sprung auf das Pferd — er diente bei der reitenden Artillerie — zugezogen, genesen. Im Sommer des folgenden Jahres brach der deutsch-französische Krieg aus, an dem er, seinem glühenden Wunsche zuwider, nicht mit der Waffe teilnehmen konnte, da er durch seine Professur Schweizer Bürger hatte werden müssen. So drängt es ihn, wenigstens als freiwilliger Kran-

krankenpfleger seinem Vaterlande zu dienen, und er erhält auch von seiner Regierung den erbetenen Urlaub. Er wird in eine der Johanniter-Kolonnen eingereiht und zieht, die weiße Binde mit dem roten Kreuze am Arme, nach Frankreich. Noch ist sein deutscher Enthusiasmus ungebrochen. Im Jahre 1866 hatte er mit klopfendem Herzen in Leipzig der gewaltigen Katastrophe zugeschaut, die das alte Deutschland unter Oesterreichs Führung zerschlagen und dem neuen Deutschland, dem Deutschland Bismarcks, den Boden bereitet. Er ahnt, daß 1866 nur die letzte Etappe in der Vorbereitung auf die deutsche Einheit bedeutet. Er schreibt Juli 1866:

„Immerhin kommt jetzt erst, wo das Ausland sich auf das bedenklichste einzumischen beginnt, die große Prüfungszeit, die Feuerprobe für den Ernst des nationalen Programms. Jetzt muß man erkennen, wie viel unter dieser Firma sich an rein dynastischen Interessen verbirgt. Ein Krieg gegen Frankreich muß ja eine Gesinnungseinheit in Deutschland hervorrufen; und wenn die Bevölkerungen eins sind, dann mag sich Herr v. Beust samt allen mittelstaatlichen Fürsten einbalsamieren lassen. Denn ihre Zeit ist vorbei. Niemals seit 50 Jahren sind wir der Erfüllung unserer deutschen Hoffnungen so nahe gewesen. Ich beginne allmählich zu begreifen, daß es doch wohl keinen anderen, milderen Weg gab, als den entsetzlichen eines Vernichtungskrieges. Die Zeit ist noch nicht fern, wo die Ansicht (von Corssen), daß nur auf Oesterreichs Trümmern sich die deutsche Zukunft erbaue, für entsetzlich rot galt. Nun zertrümmert sich aber ein altes Gebäude nicht so leicht. Mag es noch so baufällig sein, so wird es immer noch gute und getreue Nachbarn geben, welche es stützen; es könnten ja

ihre eigenen Häuser beim Sturz einigen Schaden erleiden. Dies angewandt auf unsere europäischen Zustände, ist die napoleonische Lehre vom Gleichgewicht, ein Gleichgewicht, wo das Zentrum in Paris liegen soll. An dieses Zentrum appelliert das bedrängte Oesterreich. Und so lange das Zentrum in Paris ist, wird es in Europa im ganzen beim alten bleiben. Es wird also unseren nationalen Bestrebungen nicht erspart bleiben, europäische Zustände umzuwälzen, jedenfalls ihre Umwälzung zu versuchen. Mißlingt es, so haben wir beide hoffentlich die Ehre, von einer französischen Kugel getroffen auf dem Kampfplatze zu fallen".

Und im September 1866, nachdem die große Umwälzung der dynastischen Verhältnisse in Deutschland geschehen war, schreibt er:

„Es ist für mich — offen gestanden — ein seltener und ganz neuer Genuß, sich ganz einmal im Einklang mit der zeitweiligen Regierung zu fühlen. Zwar muß man verschiedene Tote ruhen lassen, außerdem sich deutlich machen, daß das Bismarcksche Spiel ein überaus kühnes war, daß eine Politik, welche va banque zu rufen wagt, je nach dem Erfolg ebenso verflucht als angebetet werden kann. Aber der Erfolg ist diesmal da: was erreicht ist, ist groß. Minutenlang suche ich mich einmal von dem Zeitbewußtsein, von den subjektiv natürlichen Sympathien für Preußen loszumachen, und dann habe ich das Schauspiel einer großen Haupt- und Staatsaktion, aus solchem Stoff, wie nun einmal die Geschichte gemacht ist, beileibe nicht moralisch, aber für den Beschauer ziemlich schön und erbaulich."

Aber auch hier zeigt sich Nietzsches innerste Natur: wie ihm das Forschen mehr gilt als das Erforschte, so

auch das Ringen und Kämpfen mehr als das Erreichte und der Sieg. Er sieht die deutsche Einheit erreicht, den Traum, den er mit junger Begeisterung geträumt, verwirklicht, — aber nun sieht er auch nur den klaffenden Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und seinem eigenen Traum; es schüttelt ihn mit heißem Ingrimm, wie er nun sieht, daß im neuen deutschen Reiche alles im Grunde beim alten bleibt, die Menschen so oberflächlich, so selbstgenügsam, so philisterhaft geblieben sind wie zuvor, ja daß der Krieg und Sieg eher einen Rückzug als einen Aufschwung der höheren Geisteskultur in Deutschland bildete. Ist es da wirklich, wie man gesagt hat, der Slave in ihm, der erwacht und den Deutschen in ihm erstickt, daß Nietzsche nun so bitteren Spott über das Deutschtum ausgießt? Er hatte schon in einem Jugendaufsatz über Hölderlin, den er mit einem ahnungsvollen Seherblick seinen Lieblingsdichter nennt, darauf hingewiesen, daß der unglückliche Dichter eine ganze Reihe bedeutender Gedichte hinterlassen, in denen er den Deutschen bittere Wahrheiten sage, die leider nur oft allzu begründet seien. So schleudere er im Hyperion scharfe und schneidende Worte gegen das deutsche „Barbarentum", und dennoch sei diese Abscheu vor der Wirklichkeit mit der größten Vaterlandsliebe vereinbar, die Hölderlin auch wirklich in hohem Grade besessen. Aber er habe in dem Deutschen den bloßen Fachmenschen, den Philister gehaßt!

Nietzsche hatte noch größere Abscheu vor der Wirklichkeit als Hölderlin, erkannte und respektierte in keiner Weise die Gesetze des geschichtlichen Werdens, die auf Umwegen unermeßlicher Zeiträume ihre Kulturziele zu erreichen wissen. Er stand auch der Geschichte nicht mit

der Ruhe des an sein Objekt hingegebenen Forschers gegenüber, sondern mit der Leidenschaftlichkeit seiner subjektiven Impulse. So wird es wenigstens verständlich, wie er von „Germanen und anderem Hornvieh" reden kann, deren Hauptmerkmal „Gehorsam und lange Beine" seien, oder wenn er sich beklagt, er habe den Deutschen die tiefsten Bücher gegeben, die sie überhaupt besäßen — Grund genug, daß die Deutschen kein Wort davon verständen.

Die Thätigkeit in Basel war nur von kurzer Dauer; 1876 mußte er seiner immer unerträglicher werdenden Kopfschmerzen und seines Augenleidens wegen seinen Unterricht am Pädagogium einstellen, und 1878 erbat er sich die vollständige Entlassung aus seiner akademischen Lehrstellung, die er auch erhielt. In diese Basler Zeit fallen, abgesehen von früheren philologischen Arbeiten, seine ersten Werke: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", die „unzeitgemäßen Betrachtungen". In dieselbe Zeit fällt auch seine Freundschaft mit Rich. Wagner und, ganz gegen Ende der Periode, der jähe Bruch mit dem schwärmerisch verehrten Bayreuther Meister. Dann erscheint 1878 der erste Band von „Menschliches, Allzumenschliches", 1879-80 der zweite Band und „Der Wanderer und sein Schatten", während die Jahre 1882—88 ausgefüllt sind durch: „Fröhliche Wissenschaft", „Also sprach Zarathustra", „Jenseits von gut und böse", „Zur Genealogie der Moral", und zuletzt 1888 „Der Fall Wagner", „Die Götzendämmerung" und „Der Antichrist, Versuch einer Umwandlung aller Werte, erster Teil". Dann wurde aus der Krankheit die völlige geistige Umnachtung, die seinem weiteren Schaffen ein Ziel setzte.

Heute beschäftigen uns nicht die Gedanken, die in

diesen Werken ausgesprochen sind, sondern die Persönlichkeit, die aus diesen Gedanken zu uns redet.

Weil Nietzsche im Grunde nur sich selbst darstellt, so sind auch seine Ideen nur verständlich im Zusammenhange mit seiner Person. Er kennt ja keine Ideen, die als objektive Mächte über ihm stehen und ihn beherrschen von außen her, er kennt nur sich selbst als Träger dieser Ideen, darum will er auch als Schriftsteller, als Dichter-Philosoph, das eigene Leben ausleben, er will sich ausliehen und aushassen, aber immer er selbst sein und nur er selbst. Das ist seine Redlichkeit, der er den ersten Preis unter allen Tugenden zuerteilt, die er zuletzt als einzige Tugend gelten läßt, daß er nichts Fremdes als Eigenes ausgiebt, aber auch im Eigenen nichts feige oder schüchtern zurückhält.

Der Stil ist der Mensch, und Nietzsches ganzes Selbst kommt auch in seinem Stile zum Ausdruck. Seine Worte sind wie Chopinsche Musik, von glänzender Klarheit und doch ebenso undurchsichtig in diesem Glanze; sie sind wie der geschliffene Diamant, dessen Klarheit das Licht in glitzernder Farbenpracht wiederspiegelt, von einer bestrickenden Sinnlichkeit, deren bezaubernder Wohllaut durch alle Dissonanzen und rhythmischen Zügellosigkeiten nur gehoben wird, die auch in den einsamen Noten und traumverlorenen Melodien noch eine ungehörte Klangfülle mittönen läßt. Nietzsches Prosa selbst ist Poesie, sie ist in jeder Silbe ein Klang aus innerster Menschenbrust, so freudvoll und leidvoll wie langende, bangende Liebe, sie birgt in jedem Worte und Satze einen Strom von Empfindungen, der wie heiße, glühende Lava uns anweht und dann wieder das Blut erstarren macht mit der eisigen Kälte des Hohns und der abgründigsten Verachtung.

Wohl redet er von den Verborgenen unter den Mänteln des Lichts, die sich in ihre Gedankenklarheit verhüllen, er fordert, daß jeder tiefer denkende Mensch sich eine Oberfläche anheuchle, weil jeder tiefe Geist eine Maske brauche, den Schein der Mittelmäßigkeit, die er über seine eigensten Tiefen lege. Aber diese Maske ist selbst etwas Eigenes, Bewußtes, sie ist Licht vom eigenen Lichte, Sonnenlicht, das uns doch auch am hellen Mittage die unendliche, hinter ihm liegende Welt der Sterne verbirgt. Solche Heuchelei, wie Nietzsche sie im Sinne hat, ist selber die Redlichkeit, daß man die Säue nicht mit Perlen füttern und das Heiligtum nicht den Hunden geben will. Das ist eben der große Unterschied zwischen dem Heuchler und dem Redlichen, daß der eine sich eine Tiefe anheuchelt, die er nicht kennt und nicht besitzt, der andere aber eine Oberfläche, die doch auch zu ihm gehört, weil sie die seine ist. —

Weil bei Nietzsche alle Gedanken persönlich sind, so sind seine Gedanken zugleich seine innersten Erlebnisse. Wo andere ernste Denker an der Ueberwindung von Irrtümern, an der Reinigung und Ausreifung ihrer Ideen arbeiten, da wird bei Nietzsche jeder Gedankenprozeß eine Selbstüberwindung, eine Befreiung und Loslösung, und wenn er eine neue Seite seines Wesens entdeckt und ihr das Wort gegeben hat, dann hat er „sich selber überlebt", er kann von sich sagen: „dieser Denker braucht niemand, der ihn widerlegt, er genügt dazu sich selber". Aber weil er zu jedem Ja sein Nein spricht, sprechen muß und darf, weil es doch sein eigenes Ja ist, von dem er sich selbst wieder befreien muß, kann er von sich bekennen: „Ein Ungestilltes, ein Unstillbares ist in mir!" Und sein ecce homo ist er selbst:

„Ja, ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich!
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!"

Aber auch in diesem unermüdlichen sich selbst Widerlegen, in dieser ewigen Häutung, diesem dialektischen Prozeß der eigenen Persönlichkeit ist eine innere Einheit, eine verborgen wirkende Grundkraft lebendig: es ist die heiße Bejahung des Lebens, die beständig alles abstößt, was unlebendig geworden ist, die gerade darin sich als lebendig erweist, daß sie die Kraft besitzt, indem sie sich selbst überlebt, doch sich selbst zu behaupten.

Und das ist es, was die Persönlichkeit Nietzsches so einzigartig, so ergreifend, aber auch so tragisch macht, daß er dieses unbedingte Ja, daß er zum Leben gesprochen, sich selbst in jedem Augenblick hat abringen müssen, bis er in der Verteidigung desselben von der Uebermacht seines Leidens immer mehr zurückgedrängt wurde, um schließlich nach der letzten, furchtbarsten Kraftanstrengung der Uebermacht zu erliegen. Nicht in der Weise müssen wir die Einwirkung der Krankheit auf Nietzsches Schaffenskraft begreifen, daß wir in seinen Schriften nach Spuren suchen, in denen sich der beginnende Wahnsinn schon vorher geäußert, sondern so, daß der Druck, der auf ihm liegt, den Gegendruck erzeugt, und daß, je heftiger die Pein wird, die seine Lebenskraft fesseln will, um so energischer der Wille sich wehrt und um sich schlägt, um sich der feindlichen Macht nicht ergeben zu müssen.

So allein scheint mir der Widerspruch erklärbar zwi-

schen dem immer brutaler, immer frecher, immer leidenschaftlicher werdenden Tone, den der Schriftsteller anschlägt, und dem zartsinnigen, bescheidenen, schüchternen, für jeden Erweis verständnisvoller Liebe und Teilnahme so dankbaren Menschenwesen; es ist derselbe Widerspruch, daß der Schriftsteller dem Leben die ergreifendsten Hymnen singt, wo der Mensch den Tod als die Erlösung von der Qual des Daseins ersehnt.

Schon im Januar 1880 schreibt er an Fräulein von Meysenbug: „Obwohl Schreiben für mich zu den verbotensten Früchten gehört, so müssen Sie, die ich wie eine ältere Schwester liebe und verehre, doch noch einen Brief von mir haben — es wird doch wohl der letzte sein! denn die furchtbare und fast unabläßige Marter meines Lebens läßt mich nach dem Ende dürsten, und nach einigen Anzeichen ist mir der erlösende Hirnschlag nahe genug, um hoffen zu dürfen. Was Qual und Entsagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgend einer Zeit messen; trotzdem habe ich diesen Jahren viel zur Läuterung und Glättung meiner Seele abgerungen — kein Schmerz hat vermocht und wird es vermögen, mich zu einem falschen Zeugnis über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen". Zum Schluß sendet er der Freundin den „Gruß eines jungen Alten, der dem Leben nicht gram ist, ob er gleich nach dem Tode verlangen muß".

Und die Jahre bis 1888 sind recht eigentlich die, denen wir die reifsten Werke Nietzsches verdanken. Doch nennt er 1888 die Frühlinge seit 15 Jahren eine Schauergeschichte und eine Vorhölle. Er schreibt schon 1880: „Es liegt eine schwere, schwere Last auf mir, im letzten

Jahre hatte ich 118 schwere Anfallstage. Ich lebte, doch ohne einen Schritt weit vor mich zu sehen ... o welche Jahre, welche Qualen, welche Vereisungen und Lebensüberdrüsse!" — Die Frage, was an Nietzsches Gedanken für uns, für die Menschen überhaupt brauchbar ist, ist durchaus von der anderen zu trennen, was an der Person groß und imponierend erscheint. Und die rücksichtsloseste Kritik wird den Zauber der Persönlichkeit nicht auslöschen, daß wir in Nietzsche einen Menschen haben, der es als seine Lebensaufgabe betrachtet, wahr und er selbst zu sein bis zum letzten Blutstropfen, aber auch bis zum letzten ein Kämpfer.

IV. Das Kunstproblem.

Zu den beiden großen Gegensätzen, welche das Leben der neuen Zeit beherrschen, den Gegensätzen des religiösen und des politischen Lebens, gesellen sich in neuester Zeit noch diejenigen des künstlerischen Lebens. Freilich hat es Unterschiede, auch Gegensätze in den Auffassungen der Kunst jedesmal gegeben, wenn mit den Wandlungen des Zeitbewußtseins zugleich eine solche des ästhetischen Ideals sich vorbereitete. Aber diese Gegensätze blieben innerhalb der Kunstschulen, und selbst die erbitterte Fehde der Dichterschulen im vorigen Jahrhundert, die eine neue Aera der Kunstanschauung vorbereitenden kritischen Gänge eines Lessing vermochten außerhalb des engeren Kreises der Fachgenossen und der Fachgelehrten kaum größeres Interesse zu erwecken. Heute durchdringen die Gegensätze der Kunstanschauungen alle Volkskreise, sofern dieselben an dem geistigen Leben der Zeit überhaupt irgend welchen Anteil nehmen, und diese Gegensätze sind fundamental. Dieselben betreffen nicht mehr Einzelheiten in der technischen Behandlung und Ausführung der Kunstwerke, sondern das Ganze, sie machen sich auch nicht mehr in einer einzelnen Kunst, sondern in der gesamten Auffassung der Kunst geltend. Deshalb sind auch die Kämpfe über die Fragen des Kunstlebens heute so leidenschaftlich,

so erbittert, wie die Kämpfe über Fragen des religiösen und politischen Lebens nur je gewesen sein können. Mit dem Feldgeschrei für oder wider Wagner fing in der Mitte des Jahrhunderts der leidenschaftliche Kampf an, und doch verbarg sich hinter diesem Feldgeschrei noch ein viel tieferer Gegensatz, als der Name eines einzelnen Mannes damals ahnen ließ, es war ein Gegensatz der gesamten Welt- und Lebensanschauung, der um so schroffer in die Erscheinung trat, als derselbe zunächst gerade diejenigen Kreise schüttelte und rüttelte, die mit souveränem Selbstgefühl über die Fragen des religiösen und politischen Lebens hinaus zu sein glaubten, und denen nun im Kunstproblem alle religiösen und gesellschaftlichen Probleme um so aufdringlicher auf den Leib rückten, als sie bisher die Kunst als das Asyl betrachtet hatten, dahin sie sich aus den Kämpfen des übrigen Lebens glaubten flüchten zu können. — Schon daß die Kunst ein Problem geworden ist, erscheint als eine Beunruhigung der Gemüter, und um dieser Beunruhigung so lange als möglich aus dem Wege zu gehen, wird das alte Dogma von dem, was die Kunst soll, gegen alle skeptischen und revolutionären Tendenzen in der Kunst selbst von denjenigen verteidigt, die sonst sich selbst nicht gerade zu den Dogmatikern im Leben zu rechnen pflegen. Ja was soll die Kunst nicht alles! Sie soll nicht nur die dynastischen Interessen mit ihrem Glorienscheine umgeben, sondern ebenso dem Proletariat in seinem Emancipationskampfe gegen die übrigen Gesellschaftsklassen Waffen liefern. Sie soll bald erheben und ergötzen, bald belehren und bessern, sie soll zur größeren Ehre Gottes verwandt werden und ebenso dem erklärten Atheismus ein Ersatzmittel sein für das, was den anderen noch die Religion

ist. Aber alle diese Dogmatiker der Kunst haben Eins vergessen: daß wir gar nicht zu fragen haben, was die Kunst *soll*, sondern was sie *kann*, und was sie kann, das richtet sich nach dem, was sie ist. Deshalb lassen sich aber auch die Gegensätze der ästhetischen Anschauungen nur richtig beurteilen an dem Kunstproblem selber, an der Frage, worin das eigentliche Wesen der Kunst bestehe, wie sie sich vom wirklichen Leben, von der wissenschaftlichen Erkenntnis des Lebens und der praktischen Einwirkung auf das Leben unterscheide. Kant hatte diese kritische Grundfrage der Aesthetik zuerst gestellt und damit die Grundlage der modernen Aesthetik geschaffen. Wie die Kritik der reinen Vernunft die Natur und die Bedingungen unserer Erkenntnis untersucht, so die Kritik der praktischen Vernunft die Grundlage der Moral, des sittlichen Wollens und Handelns, so die Kritik der Urteilskraft das Vermögen, ästhetische Urteile, Geschmacksurteile zu bilden. Aber Kant dringt in das Problem ein von der Seite der Philosophie. Das Problem begegnet ihm naturgemäß bei seinem kritischen Streben, die geistigen Funktionen des Menschen nach allen einzelnen Seiten hin auszumessen. Aber Kant war nicht selber Künstler. Er war kein Feind der Musen, aber auch nicht ihr erklärter Jünger und Liebling. Die Musik sogar nennt er eine aufdringliche Kunst; er tadelt an ihr einen Mangel an Urbanität, er giebt ihr unter den schönen Künsten den untersten Platz in Beziehung auf die Kultur, die sie dem Gemüte verschaffe, weil sie bloß mit Empfindungen spiele. Aber er hat das Kunstproblem einmal gestellt, und nicht nur die Philosophen, auch die Künstler sind gezwungen, zu diesem Problem Stellung zu nehmen.

Die glücklichste Ausrüstung zur Behandlung dieses Problems muß natürlich derjenige mitbringen, der Künstler und Philosoph zugleich ist — und das ist das überraschende Schauspiel an der Freundschaft zwischen Wagner und Nietzsche, daß hier zwei Männer sich begegnen, die beide beides sind: ein Künstler, der den unwiderstehlichen Drang in sich fühlt, sich über die letzten Grundfragen seines Kunstschaffens philosophische Rechenschaft abzulegen, und ein Philosoph, der in Musik lebt und webt von früher Kindheit an, und dessen Dichterseele alle spröden Gedankenstoffe des Menschengeistes zum Liede umschafft. Beide sind ausgegangen von Schopenhauer, beide haben sich genährt am Geiste der Renaissance. Was Wunder, daß beider Kunsttheorien sich nahe berühren, ja eine Zeit lang vollständig parallel laufen! So genau ist dieser Parallelismus in den ästhetischen Grundanschauungen, daß die beiden ästhetischen Hauptwerke beider, Oper und Drama auf der einen, die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik auf der anderen Seite oft geradezu eins für das andere gesetzt werden können. Daß trotz dieses Parallelismus der Anschauungen von vornherein tiefe, ja fundamentale Gegensätze zwischen beiden bestanden, die naturgemäß dann den Bruch zwischen beiden herbeiführten, mag heute unberührt bleiben. — Wir reden mit Wagner und Nietzsche von einem Kunstproblem. Aber haben wir denn dazu ein Recht? Haben wir wirklich Eine Kunst, und nicht vielmehr verschiedene Künste, wenigstens vier: Malerei, Plastik, Poesie und Musik, und wenn wir die Architektur, die ihren eigenen konstruktiven Gesetzen folgt, hinzuzählen, sogar fünf? Wenn schon Lessing im Laokoon eine scharfe Grenze gezogen hat zwischen der Plastik und der Dicht-

kunst, besteht diese Grenze nicht noch viel schärfer zwischen der Musik und den übrigen Künsten?

Folgen wir in dieser Frage zunächst Wagner. Was Plastik und Poesie betrifft, so macht Wagner darauf aufmerksam, daß Lessing im Laokoon überall nur die zur Lektüre geschriebene, nicht die in lebendiger Darstellung zur Anschauung gebrachte Poesie meine. Der dramatisch bewegte Mensch bleibt doch das ewige Modell für alle bildende Kunst. Und der handelnde Mensch äußert seine Empfindungen, die ihn bei der Handlung begleiten, zugleich in Tönen, in den Tönen der Ursprache, die zugleich beides sind: Sprachwurzel und Urton. Im ursprünglichen Menschen ist der Ausdruck der Gebärde, das Dramatische, mit dem Urton, dem Sprachlichen und Musikalischen, immer zusammen, beides korrespondiert unmittelbar miteinander. In der ältesten Lyrik läßt sich noch erkennen, daß in ihr die Worte und der Vers aus dem Tone der Melodie hervorgingen, wie sich die Leibesgebärde aus der allgemein hindeutenden, und nur in öftester Wiederholung verständlichen Tanzbewegung zur gemessenen mimischen Gebärde verkürzte. In der weiteren Entwickelung des menschlichen Geschlechts drängten sich menschliche Empfindungen aus einem unendlich verfließenden Gefühlsvermögen zu einem allmählich immer bestimmteren Inhalt zusammen: es entsteht aus dem Tone das Wort, aus der Melodie der Satz. Aber in der Melodie läßt der Rhythmus, die accentierte Bewegung, noch die Handlung, die dem Rhythmus folgt, erkennen, wie die Harmonie, das ureigenste Element der Musik, den Ton der Melodie mit dem Grunde des Gefühls, aus welchem er an die Oberfläche gestiegen ist, in Verbindung hält. Die Harmonie ist nicht künstlich oder willkürlich zur

Melodie hinzukonstruiert, sie ist in ihr bereits enthalten, sie ist das Miterklingen der Töne, durch welche das Gefühl erst vollständig von dem Gefühlsinhalte der Melodie überzeugt wird, und welche den musikalischen Gefühlsinhalt der Melodie als einen unwillkürlich kenntlichen dem Gefühl leicht und schnell begreiflich zuführen. So haben wir also folgende innere Einheit der Künste: die Harmonie ist das dem Ohre versinnlichte Gefühl; in der Melodie geht die Oberfläche der Harmonie über in die Wortsprache und den Rhythmus, der wiederum sich plastisch darstellt in Tanz und mimischer Gebärde, und damit das Gehörte dem Auge anschaulich macht, wie die Wortsprache als Dichtung vom Tone zum Erkenntnisvermögen überleitet. In Wirklichkeit ist aber diese Einheit der Kunst doch wieder dualistisch: die Harmonie, welche alle Teile der künstlerischen Darstellung mit dem Urgrunde des Gefühls, aus dem sie entsprungen ist, verbindet, ist etwas anderes als jede, schon plastische Elemente in sich schließende Melodie, und erst recht etwas anderes als die Entfaltung dieser Elemente in Sprache und Gebärde. Die Harmonie ruht zeitlos in sich selber, alles übrige unterliegt dem Gesetze der Bewegung, d. h. der Zeit. Und doch gehört beides zusammen, die Harmonie und die plastische Entwickelung des in ihr beschlossen liegenden Gefühls. Es gehört zusammen wie das männliche und das weibliche Prinzip, welches erst mit einander den ganzen Menschen ausmacht und in gegenseitiger Befruchtung neues Leben hervorzubringen im stande ist. Die Harmonie kann nur der Musiker schaffen, alles übrige der Bildner. So haben wir *Eine Kunst*, aber *zwei Kunstkräfte*, die musikalische und die bildende Kraft, die, wie sie aus Einem Leben hervorgegangen sind,

auch zusammengehören, um das Ganze dieses Lebens darzustellen und neu zu schaffen.

Für diese beiden Grundkräfte des künstlerischen Vermögens hat nun Nietzsche die Begriffe des dionysischen und des apollinischen Kunstschaffens gebildet. Dionysos ist der Rauschgott, Apollo der Traumgott. Im Rausch, nicht nur im Rausch der Narkose, sondern mehr noch im Rausche der Begeisterung, mit der Frühlingsleben uns umweht, und gewaltige Impulse uns übermannen, wurzeln alle künstlerischen Kräfte. Es sind elementare Kräfte, die im Menschen erwachen, Kräfte, die unabhängig sind von seiner Willkür und der Reflexion. Der in der Reflexion sich frei dünkende Mensch untersteht hier der über ihn waltenden Notwendigkeit, die ihn hinreißt, wohin sie will: der Intellekt schweigt, der Instinkt redet. Im Traumbilde dagegen verdichten sich diese Rauschkräfte zu lebendigen Gestalten, zu handelnden und redenden Gestalten, und ohne das Traumvermögen würde aus der Rauschkraft nie ein Kunstwerk entstehen. Diese künstlerischen Mächte brechen aus der Natur selbst, ohne Vermittelung des Menschen hervor, sie sind metaphysisch, ihr Ursprung liegt jenseits des menschlichen Bewußtseins.

Das ist der Ursprung der griechischen Tragödie, daß in ihr der Kunstrausch und das Kunstbild ganz und gar eins sind, daß der Traum den Rausch selbst zum Bilde gestaltet: zum Götterbilde des Dionysos, dessen Leben und Leiden dann unter mannigfachen Namen das ursprüngliche und ewige Thema der griechischen Tragödie ausmachen. Im Dionysos-Mythus ist der Mensch in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, in der Trunkenheit seiner von dem gesamten Naturleben beseelten Triebe und In-

stinkte zum Traumbilde verdichtet, und daß der Genius der Griechen diese Verdichtung geschaffen, das war seine rettende That, seine künstlerische Erlösung aus der unbändigen wilden Gewalt, die im Rausche ihn gefangen hielt. Dionysische Feste sind überall gefeiert worden, auch bei den Barbaren, von Rom bis Babylon. Aber während den anderen Nationen diese Feste zum schauderhaften Hexentrank wurden, der die Völker an Leib und Seele vergiftet und den Menschen zum Tiger, zum Affen umschuf, stand in Hellas die in seinem ganzen Stolz sich aufrichtende Gestalt des Apollo als Schutzwehr gegen diesen fratzenhaften, ungeschlachten Dionysoskultus und gestaltete aus den Dionysosorgien Welterlösungsfeste und Verklärungstage. Aber das ist auch in jener griechischen Vereinigung von Dionysos und Apollo noch die Erinnerung an den alten Rauschkultus geblieben, daß aus dieser Vereinigung eben die Tragödie entstand, jene Erscheinung, daß „Schmerzen Lust erwecken, daß der Jubel der Brust qualvolle Töne entreißt." Aus der höchsten Freude bacchantischer Lebenslust tönt der Schrei des Entsetzens oder der sehnende Klagelaut über einen unersetzlichen Verlust, und die tragische Kunst der Griechen offenbart uns so das Naturgesetz des Lebens, daß die höchste Fülle der Kraft den Schmerz in sich trägt, daß die Naturvölker in der Gesundheit ihrer Jugend pessimistisch sind, daß sie aber in ihrer Gesundheit das Grausen suchen und die Abgründe, das ganze Inferno des Lebens in Natur und Menschenseele, während kranke, entartete Zeitalter optimistisch denken, über diese Abgründe und Gräber die duftenden Blumen streuen, die sie über das Geheimnis des Todes hinwegtäuschen sollen.

In der griechischen Tragödie ist diese ursprüngliche Einheit von Rauschkunst und Traumkunst verkörpert im Chor, aus dem überhaupt die ganze spätere griechische Tragödie erwachsen ist. Der Chor ist selbst Dionysos, verdichtet zur Gottesgestalt des Mythus; im Chor der trunkenen Scharen spielt der Gott sich selbst, singt Dionysos sein eigenes Lied, das Lied, in dem die Lust sich Schmerz schafft und das Leben den Tod. Der Chor aber, der die begeisterten Bacchuslieder singt, den Dithyrambus, geht in diesen Dithyramben unmittelbar über von der Musik zur Plastik, er lebt und handelt seine eigene Musik, in Schritt und Gebärde schafft er das lebendige Bild zum Sang der Seele, zu ihrem übermenschlichen Aufschrei und Jauchzen. So ist die griechische Tragödie aus dem Geiste der Musik geboren. Die Tragödie selbst ist ursprünglich Musikdrama, das volle Ineinander von dionysischer Kunst, Musik, und apollonischer Kunst, Plastik. Der Mensch wird zum Künstler, wenn er bewegt wird von der Macht des Lebens, das ihn hineinzieht in seine Tiefen, ihn überwältigt in seinem Ich, daß er sich selbst nicht mehr fühlt, als Ich aufgehoben und hingegeben ist an das Ur-Eine, um mit dem, was vorher sein Schmerz ist und sein Widerspruch, eins zu werden, über seine eigene schrille Dissonanz sich hinauszusehnen nach der höchsten Lust: „unbewußt in des Weltatems wehendem All — ertrinken — versinken!"

In dieser dionysischen Wallung entsteht die Musik, der elementarste Jubelton und Schmerzensschrei der Seele; dann wird sein eigenes, in der Musik sich entladendes Gefühl ihm selber fühlbar im Traumbilde, in jenen Träumen, von denen Wagner singt, daß sie

nicht wie leere Schäume
sind in ödes Nichts vergangen;
die wie hehre Strahlen
in die Seele sich versenken,
dort ein ewig Bild zu malen.

Wie der Ton zur Sprache sich verdichtet, die Musik Lied, Dichtung wird, so nimmt das Traumbild mythologische Gestalt an, die redend und handelnd, in Wort und Gebärde ihre eigene Geschichte, die Geschichte des Menschen, der Fleisch gewordenen Dissonanz darstellt. Das schaffende Prinzip in der Kunst aber bleibt die Musik, die dionysische Kunst, während die gestaltende, die apollonische, aus der Harmonie die Melodie, aus den Tönen das Bildwerk, das Drama als das ästhetische Abbild des Lebens hervorgehen läßt.

Je weiter aber im Verlauf der Geschichte das Bild ausgeführt wird, desto mehr erhält es für sich selber, als Bild, eine Bedeutung und Selbständigkeit. Es beginnt sich loszulösen von seinem elementaren Ursprunge, dem dionysischen Empfindungsdrange, der in Musik sich entladet. So wird das Musikdrama gesprochenes Drama, Schauspiel, bei dem anfangs noch der Chor, der ursprünglich das Ganze getragen, als Zuschauer höherer Ordnung gegenwärtig bleibt, dann ganz aus dem Schauspiel verschwindet. Seiner ursprünglichen Wurzel, der dionysischen Begeisterung, dem trunkenen, instinktiven Schauen beraubt, wird nun das Schauspiel, um leben zu können, auf ein anderes Lebensreis gepfropft: den Intellekt. Die verständige Regel macht das Kunstwerk, nicht der instinktive Impuls. Was verständig ist, gilt als schön, aber weil doch die Spuren der Erinnerung an den alten Gott

Dionysos noch nicht ganz verschwunden sind, wird im Schauspiel das Empfindungsleben, das früher Natur war, nachgeahmt: das künstliche Pathos, die Rhetorik soll die früher impulsive Handlung ersetzen. Der Verstand aber ist unkünstlerisch, unproduktiv; er ist logisch, Gegebenes zergliedernd und verbindend, aber nicht schöpferisch. Ist deshalb das Drama die Musik los geworden und hat dafür den Verstand als Oberleiter bekommen, so ist das Schicksal der Kunst besiegelt: sie entartet, nein, sie verfällt, erstirbt. Wie die Religion ihr ursprüngliches Leben verliert, wenn sie in ihren Fundamenten zur Gelehrtensache entartet, so auch die Kunst, sobald der Intellekt in ihr zur Herrschaft kommt. Der Verstand will eine verständige, praktische Ziele verfolgende Kunst, er erkennt mit dem alten ehrlichen Gellert die Aufgabe der Poesie in der moralischen Belehrung: „du siehst an mir — heißt es in der Fabel von der Biene — wozu sie nützt: dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen!"

Sokrates aber ist es gewesen, der in der griechischen Geisteswelt der Logik die Herrschaft errungen, der absolut musiklose Philosoph, der noch im Gefängnis die mahnende Gottesstimme über die große Versäumnis seines Lebens vernimmt: O Sokrates, treibe Musik! und deshalb, um dem Gotte doch gehorsam zu sein, wenigstens aesopische Fabeln in Verse bringt. Der Sokratismus aber kommt in den alexandrinischen Philosophenschulen zur höchsten und allseitigsten Ausbildung, so ist der Alexandrinismus, der Triumph des alleinseligmachenden Verstandes, zugleich das Grab aller Kunst geworden.

Was Nietzsche unter dem dionysischen, dem apollinischen

und dem alexandrinischen Kunsttypus versteht, können wir deutlich aus den Meistersingern ersehen, wo Wagner, ohne die Nietzscheschen Begriffe zu kennen, alle drei Typen einander gegenüberstellt.

Walter von Stolzing, der fränkische Ritter, ist der dionysische Sänger. In Winterszeit und im Sturmesbrausen des Lenzes ist's über ihn gekommen, im Wald und auf der Vogelweide, da hat er das Singen gelernt. Und dann hat die Liebe ein neues Leben in ihm geschaffen, daß das Blut mit Allgewalt in ihm wallt, und neue Gefühle mit wildem Wonne-Gewühle ihn erfassen. Das ist die Begeisterungsglut, die ihn treibt wie den Vogel, der selig hin und her schwebt und seiner Not Flügel entwachsen läßt. Hans Sachs dagegen ist der apollinische Künstler:

Mein Freund, das grad' ist Dichters Werk,
daß er sein Träumen deut' und merk'.
Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn
wird ihm im Traume aufgethan:
all Dichtkunst und Poeterei
ist nichts als Wahrtraum-Deuterei.

Hans Sachs versteht das dionysische Lied Stolzings:

Der Vogel, der uns heute sang,
ihm war der Schnabel hold gewachsen!

Die Alexandriner aber sind die Meister mit ihren Kunstregeln und Schulregeln, und wenn diese Meister ganz und gar von Gott verlassen dastehen, dann wird aus ihnen ein Beckmesser, dessen Singen doch nur ein Krächzen der Krähen und Dohlen bedeutet.

Oder wir können auch den Lohengrin zur Erklärung der Kunsttheorien Nietzsches herbeiziehen. Aus dionysischen Wonnen der Gralsburg ist der Schwanenritter gekommen,

aber über seiner Herkunft schwebt das ewige Geheimnis, das profane Menschenherzen nicht enthüllen dürfen. Das Fragen, Zweifeln, nach den Gründen und Ursprüngen forschen, das ist Alexandrinismus, und wo derselbe zum Worte kommt, da muß der Ritter von den Menschen ziehen.

Und die Menschen haben doch gefragt, wie sein Nam' und Art! Die ganze Geschichte der Kunst ist deshalb die Flucht des wahren Kunstgeistes vor dem zudringlich fragenden Menschengeiste, sie ist das Werk des trennenden und zerteilenden Intellekts, der die Kunst von den instinktiven Kräften der Seele losgerissen und dann in dieser selbst seine sondernde Macht durchgeführt. Zunächst hat unter dieser Trennung von ihrem musikalischen Ursprung die Lyrik zu leiden. Als Herzenskunst will sie entweder sich selbst singen, wenn auch ohne Noten, oder wenn der Sang sich ihr versagt, so ist sie ein Götterbild ohne Kopf. Das Schauspiel ist ein in Handlung dargestelltes Epos oder ein dramatisierter Roman. Die Musik, losgelöst von ihrer dramatischen Selbstentfaltung, erleidet ihre ärgste Korruption in der modernen Oper. Hier ist nach Wagner eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses eingetreten. Die Musik will und kann nur ein Mittel des Ausdrucks, die Darstellung von etwas Lebendigem, Empfundenem sein; dagegen das Lebendige, Empfundene, das im Drama Fleisch und Blut annimmt, ist der Zweck der Kunst. Nun aber ist das Drama, das ästhetische Abbild des Lebens, Mittel für musikalische Zwecke geworden. Die Musik ist Zweck, Selbstzweck der Oper, damit ist die Einheit der Kunst zerrissen, jede führt ihr gesondertes Dasein, aber in dieser Isolierung verliert eine jede ihre

künstlerische Seele. Der Dichter ist nur noch Handlanger des Musikers, er hat als Dichter nichts Eigenes mehr zu sagen, er hat nur Worte, Texte zu liefern. Der Gesang ist nicht mehr integrierender Bestandteil der Musik, die oberste Wellenbewegung des in der Tiefe erregten Ozeans der Harmonie, er ist in der Melodie verselbständlicht. Die Melodie aber, die nichts ist als Melodie, hat ihre Tiefe, ihre eherne Notwendigkeit verloren. Der Willkür des Sängers, des Komponisten preisgegeben, wird sie in den Dienst von Interessen gestellt, die der Kunst so fremd sind wie nur möglich. Endlich entartet der Rest des Dramatischen in der Oper zum Rezitativ, und der plastische Ausdruck der Seelenstimmung in Gebärde und Bewegung wird zum Ballet, der seelenlosen Produktion von Arm- und Beinschwingungen und dem stereotypen Lächeln der Tänzerin. Der lebendige Zusammenhang zwischen Darstellern und Zuschauern ist dahin. Die Zuschauer spielen nicht mehr innerlich mit, was sie in der Darstellung anschauen, und die Darstellung ist deshalb nicht mehr der sinnliche Ausdruck eines inneren Erlebnisses, welches in den Herzen der Zuschauer vorgeht, so daß der Zuschauer sich auf der Bühne selbst wiederfindet. Der Zuschauer ist Publikum geworden, Kritiker, bewundernder oder tadelnder, und vor diesem Publikum gilt nicht mehr die Kunst, sondern die Routine und das Virtuosentum, und der Darsteller kennt nur den Einen Zweck seines Thuns: bewundert und bekatscht zu werden.

So trostlos sieht es in der Geschichte der Kunst aus — wie Wagner sagt infolge der Vereinzelung der Künste, wie Nietzsche sagt infolge des Alexandrinismus, der Rationalisierung des Lebens, der Oberherrschaft des Intellekts

über die Instinkte. Trostlos ist aber nicht hoffnungslos. Wie Hans Sachs zum Schluß dem Ritter die Weisung mitgiebt, er solle ihm die Meister nicht verachten, weil sie doch den Schatz, der ihnen anvertraut, das wahre und echte deutsche Wesen, treu bewahrt für bessere Zeiten, so sehen auch beide, Wagner wie Nietzsche, eine neue Morgenröte der Kunst am Horizonte aufdämmern. In dem Zerfall der Künste haben die Einzelkünste doch ihre höchste Steigerung erfahren, das Material ist gezimmert, aus dem nun ein anderer, herrlicherer Tempel der Kunst erbaut werden kann. Die Morgenröte bricht an in Beethoven, ihr erster Hahnenschrei wird schon verkündet in Mozart. In Mozarts großen Opern sucht die Musik wieder einen dramatischen Ausdruck, und in den kleinen liefert Mozart wenigstens den indirekten Beweis, daß er zu einem schlechten, undramatischen Text auch keine gute, bleibende Musik liefern kann. In Beethoven aber erfährt die dionysische Kunst ihre neue Auferstehung. Je reifer sich der Genius Beethovens entfaltet, desto mehr verliert die Melodie ihre absolute Herrschaft, sie wird wieder die Blüte, in der nur das organische Leben des ganzen Stammes, der Harmonie seine besondere plastische Erscheinung findet. In seinen letzten Werken, namentlich der neunten Sinfonie, läßt er die Melodie vor unserem Ohre aus der Harmonie entstehen, er ruft uns zu Zeugen bei dem grandiosen Akt, wie die Melodie sich hervorringt aus ihrem lebendigen Mutterschoße, der ehernen harmonischen Notwendigkeit. Und wie dann die große Tragödie des Genius hervorbricht in trunkener Lust, in visionärem Schauen des offenen Himmels, des Ur-Einen, des Ewig-Lebendigen, da gebiert der Ton aus sich das Wort, der

Ton wird selbst Wort, der seligste, jubelndste Hymnus an die Freude. Da hat die Musik ihren dionysischen Urgrund wiedergefunden, sie ist wieder Menschwerdung Gottes, Offenbarung des Unendlichen im Endlichen geworden:

Ihr stürzt nieder, Millionen!
Ahnest du den Schöpfer, Welt?

Das war die Morgenröte, aber die Sonne war noch nicht da. Die geht erst auf im Musikdrama, in dem dionysische Glut wieder ihre bildnerisch verklärte Gestalt gewinnt, in dem nach Jahrtausende langer Irrfahrt die zerstreuten Glieder des bacchantischen Chors sich wieder zusammenfinden, alle ihre Erlebnisse und Erfahrungen, ihr Wachstum und ihre Kraft der Jahrhunderte mitbringend, um sich neu zu vereinigen zum Kunstwerk der Zukunft. Nach der langen Wanderung durch die Welt, auf der die Kunst sich durch die ratio, die Logik hat leiten und irreleiten lassen, kehrt nun die Kunst wieder zu ihrem ewigen Ursprung zurück, zum Mythus.

So ist das Kunstproblem das Lebensproblem selber. Das Leben dichtet, singt, spielt und tanzt sich selber im Menschen weiter zum Mythus, damit rettet es seine dunkle, instinktive Urkraft vor dem rohen zerstörenden Ungestüm und dem wahllosen Umherschweifen, um als Kunstwerk wieder dem Leben der Kultur zu dienen. Aus dem Mythus zum Mythus zurück, das ist der ewige Kreislauf der Kunstgeschichte, zugleich aber auch der Sinn aller wahren Kultur und alles echten Lebens. —

Daß die Kunsttheorien Wagners und Nietzsches mehr auf den Voraussetzungen der Schopenhauerschen Metaphysik als auf den Ergebnissen kunstgeschichtlicher oder gar

philologischer Forschungen beruhen, ist bald erwiesen. Für Schopenhauer, nicht für die Geschichte, ist die Kunst die letzte Lösung des Welträtsels, so daß alles Leben in ihr seinen metaphysischen Grund, alles Leiden in ihr seine Lösung findet. Nietzsche hat sich später von dieser Kunstmetaphysik so gut losgerungen wie von jeder anderen Metaphysik, und im Rückblick auf diese Zeit seines Glaubens an einen übernatürlichen Ursprung der Kunst sagt er später: „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir die Welt; Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes, farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, und eine trunkene Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer".

Aber wenn die Schulmeister der Kunst und der Philologie sowohl über die historischen wie philologischen Voraussetzungen dieser Kunsttheorien herfallen, darf ihnen Hans Sachs wohl die Warnung zurufen:

> Wollt ihr nach euren Regeln messen,
> was nicht nach eurer Regeln Lauf?
> der eignen Spur vergessen —
> sucht davon erst die Regeln auf!

Selbst in der metaphysischen Ueberschätzung der Kunst drückt sich doch nur der ungeheure Ernst des Kunststrebens aus, der menschliche Respekt vor einem göttlichen Leben, das in der Kunst unter uns Wohnung macht. Mit Wagner und Nietzsche beginnt der große Kampf, um die Kunst, die ein Spielzeug für gelangweilte Existenzen, ein Reizmittel für abgelebte Nerven geworden war, wieder zu einem notwendigen Lebensbestandteil zu machen und in ihr den Ausdruck echten Menschenwesens zu erblicken. Um diesem Kampfe Aussicht auf Sieg zu verschaffen,

mußte zuvor dem Krämergeist und dem Zunftgeist, der ganzen Beckmesserei in der Kunst der Garaus gemacht werden. In diesem Thun sind Wagner und Nietzsche Bundesgenossen, und wenn wir auch in der Theorie der Kunst von der übermenschlichen Aesthetik Schopenhauers zu der rein menschlichen des Königsberger Kritikers zurückgehen müssen, um die Kantsche Analyse des Schönen und Erhabenen weiterzubilden, so dürfen wir doch in der Praxis des Kampfes, den die Kunst um ihre Lebensbedingungen zu führen hat, nicht vergessen, daß es reinigende, reformatorische Thaten sind, die in der Kunsttheorie Wagners und Nietzsches geleistet sind.

V. Nietzsche und Wagner.

Wenn es schon nicht leicht ist, in den sachlichen Streitigkeiten der Menschen ein völlig unparteiisches Urteil abzugeben, so erscheint es geradezu unmöglich, bei persönlichen Differenzen tieferer Art eine objektive Entscheidung über das größere oder geringere Maß der Verschuldung auf beiden Seiten zu treffen. Unsere Sympathie für den einen oder anderen Teil der streitenden Parteien läßt sich kaum völlig unterdrücken, und diese Sympathie fälscht, beeinflußt wenigstens unbewußt unser Urteil. So hat auch der Bruch der Freundschaft zwischen Wagner und Nietzsche gar verschiedene Beurteilungen erfahren, je nach der persönlichen Stellung, die die Urteilenden zu Wagner oder Nietzsche einnehmen. Daß Frau Förster ganz auf Seiten ihres Bruders steht und nicht ein Stäubchen des Vorwurfes auf demselben sitzen lassen will, ist bei der schwärmerischen Verehrung, von welcher die Nietzsche-Biographie der Frau Förster eingegeben ist, natürlich. Und doch ist es selbst der Frau Förster nicht gelungen, den peinlichen Eindruck, den der ganze Vorgang zu Ungunsten Nietzsches zurückläßt, völlig zu verwischen. Und dieser peinliche Eindruck bleibt bestehen, so lange wir den ganzen Streit nur vom Standpunkte der Persönlichkeiten aus beurteilen.

Die erste persönliche Begegnung beider Männer fand

in Leipzig, im Hause der Frau Professor Brockhaus statt. Nietzsche befand sich vorher wie in einem Taumel in der Aussicht, den angeschwärmten Meister kennen zu lernen. Der Name Schopenhauer bildete sofort die Brücke, auf der die Geister sich begegneten. Auch der Eindruck, den der 23jährige Nietzsche auf Wagner gemacht hat, muß ein bleibender gewesen sein. Als Nietzsche von Basel aus nach Tribschen kommt und in der Villa Wagner seine Karte abgiebt, läßt der Meister, der gerade bei der Arbeit ist, fragen, ob der Herr Professor derselbe Herr Nietzsche sei, der damals abends bei Brockhaus gewesen, und auf die bejahende Antwort erfolgt sofort eine Einladung. Nun entsteht eine Freundschaft, so ideal, wie die Welt sie nur je gekannt hat. Wagner lebt vor Nietzsche sein ganzes inneres Leben aus, er weiht ihn in die wahrsten Absichten seines Kunstschaffens ein und läßt ihn in die innersten Vorgänge und Kämpfe seines Lebens hineinschauen. Und Frau Cosima, der Nietzsche auch später noch das Zeugnis ausstellt, sie sei die geistvollste Frau, der er je begegnet, bildet die dritte im Bunde. Wie auf einer Insel der Seligen leben alle drei, und Nietzsche benutzt jeden freien Tag, um als Gast bei Wagner zu weilen. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1873 erschienen, bringt die Gemeinsamkeit der Kunstanschauungen beider zum Ausdruck. Nietzsche trägt sich in dieser Zeit ernstlich mit dem Plane, sein ganzes Leben in den Dienst des gemeinsamen Kunstideals zu stellen und mit Aufgabe der Professur in den Hauptstädten Europas umherzureisen und Vorträge zur Einführung in die Wagnersche Kunst zu halten. Als sich der Plan als unausführbar erweist, schreibt er die vierte seiner unzeitgemäßen

Betrachtungen: Wagner in Bayreuth, um der Welt das Geheimnis des Wagnerschen Genius zu deuten und den Anbruch einer neuen Kulturepoche an den Namen Wagner zu knüpfen. Da heißt es: „Daß ein Einzelner im Verlaufe eines gewöhnlichen Menschenlebens etwas durchaus Neues hinstellen könne, mag wohl alle die empören, welche auf die Allmählichkeit aller Entwickelung wie auf eine Art Sittengesetz schwören . . . Von einem solchen Unternehmen, wie dem Bayreuther, gab es keine Vorzeichen, keine Uebergänge, keine Vermittelungen: den langen Weg zum Ziele und das Ziel selber wußte keiner außer Wagner. Es ist die erste Weltumseglung im Reiche der Kunst; wobei, wie es scheint, nicht nur eine neue Kunst, sondern die Kunst selber entdeckt wurde . . . Mußte die wahre Musik erklingen, weil die Menschen sie am wenigsten verdienten, oder ihrer am meisten bedurften? Man versenke sich nur einmal in das überschwängliche Wunder dieser Möglichkeit: schaut man von da ab auf das Leben zurück, so leuchtet es, so trüb und umnebelt es vorher auch erscheinen mochte." Wagner telegraphiert, nachdem ihm die Schrift zu Gesicht gekommen: „Ihr Buch ist ungeheuer! Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her?"

Aber schon sind die Wolken heraufgezogen, die sich für Nietzsche über das strahlende Bild seines Helden lagern. Bei der Einweihung des Bayreuther Kunsttempels fehlt Nietzsche. Mühsam hat er sich gezwungen, einem Teil der Proben zur Festaufführung beizuwohnen, dann ist er schnell abgereist, verstimmt, enttäuscht, um eine Hoffnung seines Lebens, die schönste, die er gehabt, ärmer. Nun kommen Jahre der Entfremdung. Eine schon 1876 gegen Wagner geschriebene Schrift wird noch unterdrückt. Aber

der erste Teil der Aphorismen „Menschliches, Allzumenschliches", in denen Nietzsche sich von der dionysischen Begeisterungskunst ab und den Fragen des Intellekts, der positivistischen Philosophie zugewandt, zeigt deutlich, wie tief die Kluft ist, die zwischen den beiden Männern sich aufgethan, so daß Wagner in den Bayreuther Blättern die Fehde gegen den Abtrünnigen aufnimmt.

1888 erfolgte dann die runde Absage an Wagner in den beiden Pamphleten: „Der Fall Wagner" und „Nietzsche contra Wagner". Nietzsche ist jetzt ebenso maßlos im Verdammen, wie er vorher im Verherrlichen gewesen. Wagner ist nicht mehr der große Künstler, der Dionysos und Apollo mit einander vermählt, in dem die griechische Tragödie ihre Auferstehung feiert; Wagner ist nun nicht einmal Musiker, er ist nur der geschickte Schauspieler, der mit äußerstem Raffinement auf die Nerven der Zuschauer zu wirken versteht. Der früher Angestaunte ist jetzt ein décadent der schlimmsten Art, Wagner-Begeisterung die gefährlichste Krankheit des Zeitalters, Kampf gegen Wagner der Genesungsprozeß der Gesundenden gegen die Krankheit.

Unter allen Wandlungen Nietzsches ist diese die radikalste und unerfreulichste. Diese Wandlung ist für Freunde und Gegner Nietzsches ein Rätsel gewesen, dessen psychologische Lösung zu mancherlei Versuchen herausforderte. Am unglücklichsten scheint mir Theob. Ziegler in seinen akademischen Vorträgen über Nietzsche mit diesem Versuche gefahren zu sein. Ziegler meint, verletzte Eitelkeit auf beiden Seiten sei die Ursache des Bruches gewesen; Wagner habe es nicht ertragen, daß Nietzsche einmal auch Brahms genannt und demselben eine künstlerische

Bedeutung zuerkennt; ein Kampf um die geistige Superiorität sei zwischen beiden entbrannt, weil jeder sich für einen dionysischen Halbgott gehalten und keinen anderen neben sich habe dulden wollen. Aber so beurteilt man Streitigkeiten zwischen Kindern, nicht solche zwischen Männern, die einer ganzen Generation den Stempel ihres Wesens aufgedrückt haben. Oder man könnte vermuten, da die Streitschriften gegen Wagner dem letzten Jahre der Thätigkeit angehören, so habe in denselben der Ausbruch der Krankheit seine Schatten schon vorausgeworfen. Aber, wie ich überhaupt in Nietzsches Schriften keine Spuren des Wahnsinns finden kann, so auch nicht in diesen Streitschriften. Dieselben sind wohl heftig und leidenschaftlich, aber auch ebenso klar und glänzend, wie nur irgend etwas, was Nietzsche geschrieben. Der Verfasser sieht so scharf wie nur möglich, wohin er seine Angriffe zu richten hat, und vom Standpunkte Nietzsches aus sind es thatsächlich auch verwundbare Punkte, gegen die er seine Angriffe richtet.

Nach meiner Ueberzeugung ist die Ursache des Bruches eine innere, sachliche Notwendigkeit, und deshalb hat es für uns Wert, derselben tiefer auf den Grund zu gehen.

Das große Thema aller Kunst, darin sind Wagner und Nietzsche einig, ist der Mensch. Ohne den wahren Menschen keine wahre Kunst, das ist die gemeinsame Losung, die die beiden zu innigster Freundschaft zusammengeführt. Auch in dem Urteil über die Macht, die zu bekämpfen ist, wenn der wahre, der freie Mensch gefunden werden soll, besteht Einmütigkeit: die Macht ist die Konvention, der Zwang des Gesetzes — der Staat. Der Staat ist der Kreon, der der Antigone verbietet, ihr

Menschenrecht in der Schwesterliebe zu bethätigen. Er ist nach Wagners Darstellung in Oper und Drama „eine dogmatisch starre, fesselnde, gebieterische Macht, die dem Individuum vorausbestimmt: so sollst du denken und handeln. Der Staat hat sich zum Erzieher der Individualität aufgeworfen, er nimmt ihr durch Aufnötigung seiner Moral ihre Unwillkürlichkeit der Anschauung und weist ihr, als seinem Eigentum, die Stellung an, die sie zu der Umgebung einnehmen soll. Die reine menschliche Individualität ist für das Handeln vernichtet und höchstens auf das beschränkt, was der Mensch still für sich hindenkt". Deshalb heißt es bei Wagner: „Heilige Antigone, dich rufe ich an! Laß deine Fahne wehen, daß wir unter ihr vernichten und erlösen!" Rette dich selbst, rette deine lebendige Individualität, das ist die eigentliche Losung der neuen Zeit, und die neue Kunst hat die Aufgabe, diese Losung dem Menschen zum vollen Bewußtsein zu bringen, dem Menschen sein wahres, sein freies Wesen neu zu offenbaren. Aber in diesem Gemeinsamen schlummert doch von Anfang an der große Gegensatz: ist der individuelle Mensch um seiner selbst willen da, ist seine Befreiung letzter und höchster Lebenszweck, also auch Kunstinhalt, oder ist auch das Individuum nur ein Glied am gesellschaftlichen Organismus, ist der subjektive Mensch an das objektive Leben gebunden und dem Gesetze desselben verpflichtet? Ist das Volk um des Menschen oder der Mensch um des Volkes willen da? Nimmt die Kunst als Volkskunst die Kräfte des Ganzen nur, um dieselben dem Einzelnen zuzuführen, oder will sie, eben als Volkskunst, die Kräfte der Einzelnen zusammenschließen, um die Erhebung des Ganzen, eine Reform der Gesellschaft zu bewirken? So konnten Beide,

Wagner und Nietzsche, von dem Protest des Individuums gegen den Druck des Fremden, des Vergangenen und Ersterbenden ausgehen und doch zu ganz verschiedenen Zielen kommen, denen sie mit ihrem Protest dienen wollten, und der Gegensatz dieser Ziele, der Gegensatz in der Auffassung des Individuums und seiner Stellung zur Gesellschaft ist der tiefere sachliche Grund, der die beiden Männer auseinandertreiben mußte.

Wagner begrüßt die deutsche Revolution von 1848 in den „Volksblättern" mit den Worten: „Ja, die alte Welt, sie geht in Trümmer, eine neue wird aus ihr erstehen, denn die erhabene Göttin Revolution, sie kommt daher gebraust auf den Flügeln der Stürme, das hehre Haupt von Blitzen umstrahlt, das Schwert in der Rechten, die Fackel in der Linken, das Auge so finster, so strafend, so kalt! — Unglücklicher, erhebe das Auge, blicke auf, dorthin, wo auf den Höhen Tausende und Tausende versammelt sind, die voll freudiger Spannung der neuen Sonne entgegenharren! Betrachte sie, es sind deine Brüder, deine Schwestern, es ist die Schar jener Armen, jener Elenden, die bisher vom Leben nichts gekannt als das Leiden, die Fremdlinge waren auf dieser Erde der Freude! — — Das „Leben" kommt und ruft: „Zerstören will ich die bestehende Ordnung der Dinge, welche die einige Menschheit in feindliche Völker, in Mächtige und Schwache, in Berechtigte und Rechtlose, in Reiche und Arme teilt, denn sie macht aus allen nur Unglückliche! Zerstören will ich die Ordnung der Dinge, die Millionen zu Sklaven von Wenigen, und diese Wenigen zu Sklaven ihrer eigenen Macht und ihres Reichtums macht. Zerstören will ich diese Ordnung der Dinge, die den Genuß trennt von der

Arbeit, die aus der Arbeit eine Last, aus dem Genusse ein Laster macht."

Und noch in der zweiten Ausgabe von Oper und Drama 1869 heißt es: „Der Staat als Abstraktum ist die fixe Idee wohlmeinender, aber irrender Denker — als Concretum die Ausbeute für die Willkür gewaltsamer oder ränkevoller Individuen gewesen, die den Raum unserer Geschichte mit dem Inhalte ihrer Thaten erfüllt. — Der politische Staat lebt einzig von den Lastern der Gesellschaft, deren Tugenden ihr einzig von der menschlichen Individualität zugeführt werden. Die Griechen waffneten sich mit dem politischen Staat, um das Fatum zu bekämpfen. Nun ist unser Fatum der politische Staat, in welchem die freie Individualität ihr verneinendes Schicksal erkennt."

Doch nicht um die Menschheit in Individuen aufzulösen, soll der Staat bekämpft werden, sondern um die Individuen zu einer Gesellschaft zu organisieren: „Aus dieser Individualität, die wir in tausendjährigen Kämpfen gegen den politischen Staat als das Berechtigte erkannt haben, die Gesellschaft zu organisieren, ist die uns zum Bewußtsein gekommene Aufgabe der Zukunft. Die Gesellschaft in diesem Sinne organisieren heißt aber, sie auf die freie Selbstbestimmung des Individuums als auf ihren eigenen unerschöpflichen Quell gründen."

„Bewußte Individualität, d. h. eine Individualität, die uns bestimmt, in diesem einen Falle so und nicht anders zu handeln, gewinnen wir nur in der Gesellschaft, welche uns erst den Fall vorführt, in welchem wir uns zu entscheiden haben. Das Individuum ohne Gesellschaft ist uns als Individualität vollkommen undenkbar; denn

erst im Verkehr mit anderen Individuen zeigt sich das, worin wir unterschieden von ihnen und von uns selbst besonders sind."

Organisation der Gesellschaft ist also Erhebung und Befreiung des Volkes, Reform seines ganzen Lebens, denn „das Volk ist der Inbegriff aller derjenigen, welche eine gemeinsame Not empfinden. Zu ihm gehören alle diejenigen, welche ihre eigene Not als eine gemeinschaftliche erkennen, oder sie in einer gemeinschaftlichen begründet finden; somit alle diejenigen, welche die Stillung ihrer Not nur in der Stillung einer gemeinsamen Not erhoffen dürfen und darnach ihre gesamte Lebenskraft auf die Stillung ihrer als gemeinsam erkannten Not verwenden; denn nur die Not, die zum äußersten treibt, ist die wahre Not — nur das Volk handelt nach Notwendigkeit, daher siegreich".

Wir brauchen, um den inneren Gegensatz zwischen Wagner und Nietzsche in der Auffassung des Volkslebens in seiner Schärfe aufzudecken, nur ein Wort aus der Götzendämmerung hier festzuhalten: „Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiterfrage giebt. Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese, zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit

gewesen. Was hat man gethan? — Alles, um auch die Voraussetzung dazu im Keime zu vernichten. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Koalitionsrecht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand empfindet. Aber was will man? Will man einen Zweck, muß man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht." —

Von hier aus bekommt auch die Kunsttheorie Wagners einen neuen Sinn. Das kommunistische Kunstwerk, wie Wagner auch sein Musikdrama nennt, soll nicht die Einzelkünste vernichten, sondern sie organisieren. Die moderne Oper ist das Bild des Staates, in dem die despotische Melodie alle andere Individualität sich sklavisch unterwirft. Das Musikdrama soll ein Bild der lebendigen Gesellschaft werden, wo alles sich zum Ganzen webet, eins in dem anderen wirkt und strebet. Die Harmonie als die „unendliche" Melodie ist der Urgrund der Gesellschaft, aus dem die Individuen sich stets neu erzeugen, in dem sie wurzeln, und in dem sie organisch mitklingen als Leitmotive. Auch Nietzsche erkennt an, daß Wagner neben dem Organischen das Individuelle beherrscht, daß sich ihm die musikalischen Intimitäten nicht versagen: „Er kennt einen Klang für jene heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele, wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick etwas aus dem Nichts entstehen kann. Er schöpft am glücklichsten aus dem untersten Grunde des menschlichen Glücks und gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher, wo die herbsten und widrigsten Tropfen zu guter- und böserletzt

mit den süßesten zusammengelaufen sind. . . . Er kennt manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele, gleichsam die Schuppen ihrer amphibischen Natur — ja er ist der Meister des ganz Kleinen." — —

„Bewunderungswürdig, liebenswürdig ist Wagner nur in der Erfindung des Kleinsten, in der Ausdichtung des Details — man hat alles Recht auf seiner Seite, ihn hier als einen Meister ersten Ranges zu proklamieren, als unseren größten Miniaturdichter der Musik, der in den kleinsten Raum eine Unendlichkeit von Sinn und Süße drängt. Sein Reichtum an Farben, an Halbschatten, an Heimlichkeiten absterbenden Lichts verwöhnt dergestalt, daß einem hinterdrein fast alle anderen Musiker zu robust vorkommen. — Will man mir glauben, so hat man den höchsten Begriff Wagner nicht aus dem zu entnehmen, was heute von ihm gefällt. Das ist zur Ueberredung von Massen erfunden, davor springt unsereins wie vor einem allzufrechen Affresco zurück. Was geht uns die agaçante Brutalität der Tannhäuser-Ouverture an? Oder der Cirkus Walküre? Alles, was von Wagners Musik auch abseits vom Theater populär geworden ist, ist zweifelhaften Geschmacks und verdirbt den Geschmack. Der Tannhäuser-Marsch scheint mir der Biedermännerei verdächtig; die Ouverture zum fliegenden Holländer ist ein Lärm um nichts; das Lohengrin-Vorspiel gab das erste, nur zu verfängliche, nur zu gut geratene Beispiel dafür, wie man auch mit Musik hypnotisiert. Aber vom Magnetiseur und Affresco-Maler Wagner abgesehen giebt es noch einen Wagner, der kleine Kostbarkeiten bei Seite legt: unseren größten Melancholiker der Musik, voll von Blicken, Zärtlichkeiten und Trostworten, die ihm keiner vorweg

genommen hat, der Meister in Tönen eines schwermütigen und schläfrigen Glücks — ein Lexikon der intimsten Worte Wagners, lauter kurze Sachen von 5—15 Takten, lauter Musik, die niemand kennt."

Wie sehr Wagner der Meister des ganz Kleinen gewesen, das leuchtet ganz besonders auch aus seiner Schrift über das Dirigieren hervor. Aber auch als Dirigent versteht Wagner im Gegensatz zu Nietzsche alles Fremde in seiner objektiven Eigenart zu würdigen, er hat Achtung auch vor der anders geratenen Individualität, wie er erzählt, daß bei einer Aufführung der Oberon-Ouverture, in der er eine Stelle abweichend von der traditionellen Auffassung spielen ließ, ein alter Musiker, der die Stelle noch unter Weber gespielt, ihm gesagt, so sei dieselbe auch unter dem Komponisten gespielt worden.

Aber neben dem Wagner, der die einsamste Musik gemacht, die es giebt, findet Nietzsche noch einen anderen, den Theatermenschen und Schauspieler. Und gegen den Wagner, der sich ins Theater begeben, richtet sich der ganze Groll Nietzsches: „In das Theater bringt niemand die feinsten Sinne seiner Kunst mit, am wenigstens der Künstler, der für das Theater arbeitet — es fehlt die Einsamkeit; alles Vollkommene verträgt keinen Zeugen ... Im Theater wird man Volk, Herde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer: da unterliegt auch noch das persönlichste Gewissen dem nivellierenden Zauber der großen Zahl, da regiert der Nachbar, da wird man Nachbar."

Das Theater ist für Nietzsche immer nur ein „unterhalb" der Kunst, immer nur etwas Vergröbertes, etwas

für die Massen Zurechtgebogenes und Zurechtgelogenes, ein Massenaufstand gegen den guten Geschmack — und Wagner gewann die Masse!

Es ist nicht ein bizarrer Einfall, sondern volle subjektive Wahrheit, wenn Nietzsche bekennt, er sei von Wagner erlöst worden durch Bizet. Damit bekennt Nietzsche nur seinen unbedingten musikalischen Individualismus. Bei Bizet giebt es keine Spur der „unendlichen", der sozialen Melodie, da ist alles individuelle Melodie in ihrer ganz konkreten, sinnlich-plastischen Fülle.

Zwischen diesem Nietzsche und Wagner konnte es keine Freundschaft mehr geben. Soweit es sich um den Kampf des Individuums gegen den politischen Staat, um die Erlösung des lebendigen Menschen aus dem Niederschlag der von oben herab auf sie drückenden Vergangenheit handelte, gingen beider Wege zusammen. Dann aber trat in Wagner der soziale Mensch in den Vordergrund, der eine Neugeburt des Volkes, der Menschheit auf dem Grunde dieser frei gewordenen Individuen, eine Heilung aller Menschenleiden durch Mitleiden erstrebte, und dieser soziale Mensch, verfeinert zuletzt zur abstrakten Idee des im Menschen verkörperten All-Einen, giebt Wagner die Tendenz, nach der er alles umgeschaffen, was ihm Geschichte oder Sage an Stoffen dargeboten. Die Geschichte der Wagnerschen Musikdramen ist die Geschichte dieser Tendenz, vom ersten revolutionären Erwachen bis zur verklärtesten religiösen Durchbildung. Mit Rienzi, der an seinem Traum von Freiheit und Glück der Völker zu Grunde geht, und dem fliegenden Holländer, in dem die mitleidsvolle, opferfreudige Liebe über alle selbstischen, der Natur entsprungenen Instinkte triumphiert, tritt das

Problem Wagners in seiner Doppelgestalt auf die Bühne: der Doppeltrieb des Menschen nach sozialem und persönlichem Glück im Kampfe mit den ihm entgegenstehenden Gewalten. Im Tannhäuser zerschellt der individuelle Glücksdrang an der herrschenden Kultur und dem Fluch der Kirche, aber die Macht des Mitleids erweist sich stärker als alle Konvention und der Fluch der Kirche. Im Lohengrin ist Ortrud, „die Reaktionärin", die „Welt und Natur ausrotten möchte, um ihren vermoderten Göttern wieder Leben zu verschaffen", der böse Dämon, der reines Liebesglück haßt und zerstört; aber über die finstern Mächte der Vergangenheit siegt der zukunftsvolle deutsche, der nationale Gedanke und die vom Zauberbann der Reaktion erlöste Jugend. Eine neue Fassung des Problems zeigt Tristan und Isolde. Die Lebenden wollen sterben, weil ihre Liebe sich über das Doppeldasein der Persönlichkeit hinweg zur Gemeinschaft des Ur-Einen sehnt:

So starben wir
um ungetrennt
ewig einig
ohne End,
ohn' Erwachen, ohne Bangen
namenlos in Liebe umfangen
ganz uns selbst gegeben,
der Liebe nur zu leben!

Nur indem beide in den Frieden des Nichts eingehen, glaubt Wagner den Konflikt dieser Liebe mit der Schuld, die sie auf sich geladen, lösen zu können — freilich eine wesentlich andere Lösung, als sie die Liebestragödie aufweist, in der Nietzsche seine „Genesung von Wagner" geholt. Bizets Carmen quält sich nicht erst ab mit einer Lösung des Knotens, den Liebe und Pflicht geschaffen.

Da die Liebe vom Zigeuner stammt, frägt sie nach Rechten nicht, nach Gesetz und Macht. Aber auch die Flamme, die diese Liebe entzündet, läßt ihrer Lohe freien Lauf: „ja, ich habe sie getötet, ich, meine angebetete Carmen!"

Das ist freilich, individualistisch gedacht, das Einfachste — und Nietzsche nennt diese Auffassung der Liebe in Carmen die einzige, die des Philosophen würdig wäre.

In die Meistersinger spielt das Tristan-Problem ebenfalls hinein, aber es findet dort eine andere Lösung:

Von Tristan und Isolde
kenn' ich ein traurig Stück:
Hans Sachs war klug und wollte
nichts von Herrn Markes Glück.

Im alternden Herzen des Meisters ist junge Liebe erwacht; Eva selbst hat die Hoffnung in ihm geweckt, daß sie vielleicht noch etwas anderes ihm werden könnte als die mit kindlicher Verehrung zu ihm aufschauende Maid. Aber zur rechten Zeit findet Hans Sachs sich selber wieder:

's war ein schöner Abendtraum
daran zu deuten mag ich kaum!

Er opfert seine Liebe und findet sein höheres Glück in diesem Opfer.

So zeigt uns Wagner das Individuum in einem doppelten Kampf: in einem sozialen, gegen die aus den Rechtskonventionen und versteinerten Formen der Vergangenheit entstehenden Mächte, und in einem sittlichen, gegen die mit dem Individuum in Konflikt tretende Idee des Ewigen, Allgemeinen und Ur-Einen. Während Nietzsche in diesem

Kampfe je länger je mehr sich rückhaltlos auf die Seite des Individuums stellt, damit der Einzige nur sich selbst auslebe, will Wagner durch den Kampf selbst eine höhere Einheit, einen Ausgleich suchen, eine neue Gesellschaft, eine mit der Idee sich einende Persönlichkeit. Je schärfer bei Nietzsche der indiduelle Mensch hervortritt, desto energischer bei Wagner der soziale, der allgemeine Mensch. In der Tetralogie, dem Ring der Nibelungen, findet Wagner den Dämon der Gegenwart, der die Seele des modernen Menschen verdirbt und alles Unheil über die Gesellschaft bringt, in der Zaubermacht des Goldes. Selbst das Reich der Götter, Religion, Liebe und Kunst, ist dem Verderben dieser Macht verfallen, und auch in den Schuldlosen wirkt sein Fluch weiter. Das ist die Erlösung der Welt, daß das trügerische Gold unschädlich gemacht und in den Rhein versenkt wird, dann bricht die Götterdämmerung für die sündig gewordenen Lenker der Menschengeschicke herein, und eine neue, eine freie, eine gute Menschheit geht aus der Flamme, die die alten Götter verzehrt, hervor.

Es ist bedeutsam, daß an diesem Musikdrama der sozialen Rettung und Befreiung zuerst Nietzsche an dem Meister irre wird, den ersten entschiedenen Schritt von ihm weg thut. Dann hat 1883 der Parsifal den Bruch vollendet. Nietzsche nennt das letzte Vermächtnis des Meisters von Bayreuth „ein Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein schlechtes Werk", er erklärt „jeden zu verachten, der den Parsifal nicht als ein Attentat auf die Sittlichkeit empfinde", es ist ihm „ein schauerliches Schauspiel, daß Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit

ein morsch gewordener, verzweifelnder décadent, plötzlich hilflos, gebrochen, vor dem christlichen Kreuze niedergesunken sei".

Redet hier der Haß, den der Verfasser des Antichristen gegen das Christtum auf dem Herzen hat? Ist Wagner der Apostat von den gemeinsamen Idealen, daß Nietzsche sich im Grunde treu geblieben ist, Wagner sich gewandelt, zum Christentum sich bekehrt hat? Aber wie Nietzsches Auffassung vom Christentum überhaupt ein Mißverständnis bedeutet, so erst recht die Meinung, der Parsifal sei ein spezifisch christliches Kunstwerk. Das Christliche am Parsifal ist rein dekorativ, es besteht in der Gralslegende: der heilige Gral, d. h. die Schale, aus der Jesus mit seinen Jüngern beim letzten Passah getrunken, und in welcher dann Josef von Arimathia das Blut des Gekreuzigten aufgefangen haben soll, soll durch einen Engel dem frommen Titurel gebracht und dann von dem Helden zum Mittelpunkt des heiligen Ordens der Gralsritter gemacht worden sein. Die Gralsritter haben sich verbündet, die heilige Reliquie zu schützen und zu verwahren, dafür werden sie beim Anschauen derselben mit seligem Gottesfrieden erfüllt, wie die Reliquie sie gegen den Tod schützt und ihnen Wundernahrung für ihren Leib bietet. Soweit der Mythus von dieser Reliquie mit Ideen der christlichen Religion zusammenhängt, erscheint der Parsifal von christlichen Ueberlieferungen berührt. Die Grundanschauung des Musikdramas ist dagegen ganz und gar buddhistisch. Der Parsifal Wagners ist ursprünglich die Umdichtung eines buddhistischen Dramas, zu dem Wagner 1856 den Entwurf verfertigte. (Man vergleiche Lichtenberger: Richard Wagner, S. 499 ff). In dem Entwurfe ist Kundry die schöne

Prakriti, die von glühender Leidenschaft zu dem Helden Ananda erfüllt, aber durch ihren Helden unter Buddhas Mitwirkung von der Sinnenliebe geheilt und zum Gelübde der Keuschheit bekehrt wird. Parsifal ist „der reine Thor, der durch Mitleid wissend wird". Sein Weg aufwärts ist der Weg der Erleuchtung, der Weg zum wahren Wissen, wie Buddha selbst der Erleuchtete heißt, und seine Erleuchtung ebenfalls als eine Offenbarung des großen Mitleids, der Erkenntnis von der Wesensidentität aller Dinge empfangen hat. So ist auch die Erlösung, die Parsifal der Welt bringt, ganz im buddhistischen Sinne gedacht. Das erste Verbrechen, das der reine Thor in seiner großen Unwissenheit begeht, ist die Tötung eines Schwanes. Da muß der Karfreitagszauber ihn erleuchten, ihn zum Glauben an das Ur-Eine, dem die Tiere des Waldes gerade so angehören wie die Blumen des Feldes, bekehren. Vor allem aber ist die Erlösung im Parsifal die buddhistische Askese, die Erlösung vom Weibe und der Glut seines Kusses, die Zertrümmerung des Zauberreiches Klingsors, in welchem Kundry das Regiment führt, die Urteufelin, von deren Reizen selbst der Erbe der Gralsritterschaft, Amfortas, getroffen und verwundet ist.

Gegenüber dieser im Parsifal vertretenen Welt- und Lebensanschauung scheint mir doch der Widerspruch Nietzsches nicht nur verständlich, sondern sogar berechtigt, womit natürlich dem Werte des Kunstwerkes keinerlei Abbruch geschieht. Vegetarianismus und Askese — darauf kommt doch im Grunde die Welterlösungsidee des Parsifal heraus — können doch nicht der Weisheit letzten Schluß bedeuten. Hier hat Nietzsche, der heiße Bejaher

alles Lebens, der in furchtbarem persönlichem Kampfe diese Bejahung beständig seinen Leiden hat abringen müssen, seine radikalste Verneinung gefunden, und er hätte nicht Nietzsche sein dürfen, wenn er bei diesem prinzipiellen Widerspruch noch im stande hätte sein sollen, leidenschaftslos dem Kunstwerke Parsifal sein Recht widerfahren zu lassen.

Es sind eben die zwei Seelen in der Brust der modernen Zeit, die in Wagner und Nietzsche auseinanderstreben: der soziale und der individuelle, der abstrakte und der konkrete Mensch. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Tragödie dieser Freundschaftsgeschichte zugleich ein Stück allgemeiner Zeitgeschichte.

VI. Nietzsche und David Strauß.

Das im Jahre 1872 erschienene Buch von David Strauß: „Der alte und der neue Glaube“ hat ein gar merkwürdiges Schicksal gehabt. Die Theologen alten Stils standen demselben mit gemischten Gefühlen gegenüber. Auf der einen Seite verdroß es sie natürlich, daß Strauß alle einzelnen Pfeile, die er seit Beginn seiner Schriftstellerlaufbahn gegen die biblische Ueberlieferung und das kirchliche Dogma abgeschnellt hatte, noch einmal in ein festes Bündel zusammengeschnürt auf seine Gegner losschickte. Auf der anderen Seite aber war ihnen das Buch auch wieder willkommen. Sie konnten den modernen Theologen dasselbe vorhalten: da seht ihr euer eigenes Bild! So ehrlich, wie Strauß es gethan, müßtet ihr allesamt es bekennen, keine Christen mehr zu sein. Wollt ihr dagegen euren Platz in der Kirche fernerhin behaupten, so müßt ihr den ersten Prinzipien widerstehen, ihr müßt brechen mit jeglicher Kritik, die in ihrer Folgerichtigkeit direkt ins Lager von Strauß hineinführt. Die Modernen unter den Theologen wollten dagegen von der Erbschaft dieses neuen Glaubens, die sie antreten sollten, nichts wissen. Sie nannten denselben einen Abfall von den früheren Positionen des schwäbischen Gelehrten, das Werk eines durch und durch verbitterten Greisenalters, und

konnten nicht eifrig genug jede Geistesgemeinschaft mit dem neuen Glauben, der geradenwegs in das Lager des Atheismus und Materialismus führe, abschwören. Ja sie hingen nun ihrerseits das Buch den Anhängern des alten Glaubens an die Rockschöße. Dahin, so sagten sie, kommt der Mensch, wenn ihm der alte Glaube als Wahrheit aufgedrungen werden soll! Ihr, die Anhänger des Buchstabens und Vertreter des kirchlichen Dogmas habt den Mann und seine Gefolgschaft auf dem Gewissen! Unser freisinniger Glaube allein rettet die Welt vor den Konsequenzen, die Strauß in seinem Buche aufgedeckt hat! — Aber während die Theologen sich noch über das Buch stritten, dasselbe entweder verdammten oder zu widerlegen suchten, war dem Buche schon ein neuer Gegner entstanden, geharnischter als alle seine theologischen Gegner zusammen, ein ganz unerwarteter Gegner in der glänzenden Waffenrüstung des Spottes und der Satire: Friedrich Nietzsche.

Diese Gegnerschaft hat auf den ersten Blick etwas Ueberraschendes. Nietzsche und Strauß hatten ja in einer Weise so viel Gemeinsames, daß wir viel eher den einen in der Gefolgschaft des anderen, als beide in ausgesprochener Gegnerschaft gegen einander zu finden erwarten sollten. Die Loslösung Nietzsches vom Christentum war schon gründlich genug erfolgt, um schon damals in Nietzsche die Ansätze zu dem späteren Verfasser des Antichrists erkennen zu lassen. Mußte dieser grundsätzliche Bekämpfer des Christentums nicht einen willkommenen Bundesgenossen an dem Theologen finden, der mit der rücksichtslosesten kritischen Schärfe die kirchliche Ueberlieferung ebenso wie das ganze kirchliche Glaubensbekenntnis zersetzt, ja in seine Atome aufgelöst, und nun zu guterletzt auf die Frage:

sind wir noch Christen? mit einem unzweideutigen „Nein" geantwortet hatte? Und Strauß war doch Aristokrat. Wie er schon in den Revolutionskämpfen von 1848 sich offen gegen das allgemeine direkte Wahlrecht ausgesprochen, so war auch sein letztes politisches Glaubensbekenntnis im alten und neuen Glauben eine radikale Absage an die Demokratie, namentlich in ihrer auf die Emanzipation des vierten Standes gerichteten sozialistischen Richtung. So haben beide zwei gewaltige Mächte unserer Zeit zu gemeinsamen Gegnern: das Christentum und den Sozialismus, — Grund genug zu der Frage, warum nicht die gemeinsame Gegnerschaft die beiden Männer als Kampfgenossen zusammenführte?

Welches sind die Gründe, die Nietzsche gegen Strauß auf den Plan gerufen? — Indem wir uns diese Frage zu beantworten suchen, gewinnen wir nicht nur neue Gesichtspunkte für die Beurteilung des vielgenannten Buches von Strauß, sondern ebenso charakteristische Momente für die Entwickelungsgeschichte des Nietzscheschen Geistes.

Als Strauß das Pamphlet, welches Nietzsche gegen ihn geschrieben, zuerst zu Gesicht bekam, war er von dem Bilde, das ihm hier unter seinem Namen entgegengehalten wurde, erklärlicherweise sehr wenig erbaut. Er schreibt von Ludwigsburg aus unterm 19. Dezember 1873 an Rapp: „Der Nietzsche hat es ja den Leuten förmlich angethan. Es ging mir, wie es in der Entführung heißt: Erst geköpft und dann gehangen. Freilich, wenn es ihm gelungen ist, einen schon Geköpften auch noch zu hängen, so war das Aufsehen, das er machte, nicht unverdient. — Mir ist an dem Patron nur das psychologische Problem merkwürdig, wie man zu einer solchen Wut kommen kann

gegen einen Menschen, der einem nie ins Gehege gekommen ist — kurz, das eigentliche Motiv seines leidenschaftlichen Hasses begreife ich nicht. Doch lassen wir die Fratzen, und wenden wir uns den Musterbildern des Schönen und Guten zu!"

Also persönliche Motive sind bei dieser Gegnerschaft noch gründlicher ausgeschlossen als bei dem Bruch Nietzsches mit Wagner, und es ist nur charakteristisch für Strauß, daß derselbe sich den leidenschaftlichen Haß seines Gegners nicht erklären kann, „weil er demselben ja persönlich nie ins Gehege gekommen sei!" Als ob man nur da vernichtende Streiche führen dürfte, wo eine persönliche Gegnerschaft vorläge! Als ob es nicht auch eine Feindschaft gäbe, die mit persönlichen Motiven und persönlichem Haß gar nichts zu thun hat! Auch die Erklärung halte ich für verfehlt, die Theob. Ziegler giebt, daß Nietzsche, der damals noch in dem Mythus die ureigenste Offenbarung des Volksinstinktes und der Volkskraft gesehen, in Strauß den Zerstörer des Mythus bekämpft habe. Strauß ist gar nicht Zerstörer des Mythus gewesen, sondern vielmehr sein Retter, sein Wiederentdecker, wenigstens auf dem Gebiete der neutestamentlichen Litteratur. Ja, Nietzsche selbst läßt an einer Stelle seiner Streitschrift durchblicken, daß, wenn nur Strauß bei seiner ursprünglichen Lebensarbeit, der Durchforschung der christlichen Urkunden geblieben wäre, sein Urteil über ihn anders ausgefallen sein würde: „es gab einen Strauß, einen wackeren, strengen und straffgeschürzten Gelehrten, der uns ebenso sympathisch war wie jeder, der in Deutschland mit Ernst und Nachdruck der Wahrheit dient und innerhalb seiner Grenzen zu forschen weiß". Nietzsche nennt Strauß eine im Grunde

kräftig und tief angelegte Kritiker-Natur und meint, Strauß sei in seinem letzten Bekenntnis aus den Schranken seiner Persönlichkeit herausgetreten, er habe ein Werk unternommen, zu dem er weder den inneren Beruf noch die innere Kraft besessen, habe also ein verfehltes, ein schlechtes und deshalb gefährliches Buch geschrieben. Es ist eben namentlich der zweite, positive, unkritische Teil des Buches, wo die Fragen erörtert werden: wie begreifen wir die Welt? Wie ordnen wir unser Leben? der Nietzsches Zorn heraufbeschworen.

Strauß, davon müssen wir ausgehen, führt den Kampf gegen das Christentum und die Demokratie so, wie derselbe im Augenblick und auch heute noch in weiten Kreisen populär erscheint. Er bekämpft am Christentum die Dogmatik, die Vorstellungswelt des alten Glaubens, und Strauß ist antidemokratisch, weil er in der Erhebung des Proletariats die Abdankung des Bürgertums erblickt, jenes Bürgertums, dem Strauß die führende Rolle in dem gegenwärtigen Zeitalter der Kultur und der Bildung zuerkennt. So wirft sich Strauß zum Wortführer dieses Bürgertums auf, er redet im Namen desselben und will das religiöse Bekenntnis dieses Bürgertums formulieren. Solch ein Unternehmen erscheint trotz des Widerspruchs, den es erfährt, als zeitgemäß, weil dasselbe von dem großen Strome des gegenwärtigen Geisteslebens getragen wird. Aber gerade dieses Zeitgemäße an dem Unternehmen macht dasselbe auch in Nietzsches Augen verdächtig. Wie Nietzsche von Wagner abschwenkt an dem Punkte, wo Wagner aufhört, die einsame, intime Musik zu machen und der Musiker des Volkes, der Masse zu werden beginnt, so schwenkt Nietzsche auch von der großen Schar der Kulturkämpfer ab, sobald dieselbe eine große Armee zu werden

beginnt. Anstatt dem Zuge der Zeit zu folgen, der gerade damals mit allen Segeln in den Kulturkampf hineinsteuerte, wirft sich Nietzsche nun diesem Zuge entgegen, er schreibt nicht das, was die Bulgärbildung zeitgemäß nennt, sondern er schreibt eine „unzeitgemäße" Betrachtung. Freilich hat das Buch von Strauß viele Gegner gefunden; aber der buchhändlerische Erfolg zeigt unverkennbar, daß seine Stimme nicht eine vereinzelte, nicht die Stimme eines Predigers in der Wüste ist, sondern daß er im Namen von vielen Tausenden, ja einer ungezählten Menge redet. Er giebt deshalb sein Glaubensbekenntnis auch im Namen der „wir". „Wir Heutigen", so sagt Strauß von sich und seinen Anhängern, „wir sind nicht die Schlechtesten im Lande, Gelehrte, Künstler, Beamte und Militärs, Gewerbetreibende und Gutsbesitzer." Aber das genügt schon, um Nietzsche zur Ablehnung des ganzen Buches zu bestimmen. Nietzsche will das Ich, nicht das Wir, er will es vor allen Dingen da, wo es sich um Bekenntnisse handelt. Bekenntnisse, wie Nietzsche dieselben in allen seinen Schriften gegeben, sollen vor allen Dingen persönlich, sie sollen das Allerpersönlichste sein, was ein Mensch hat, nicht der Ausdruck eines Massenbewußtseins, nicht Herdenbekenntnisse.

In der That ist damit schon der wundeste Punkt an dem Buche von Strauß bloßgelegt, daß hier nicht ein einsam Glaubender zu uns redet, sondern der Wortführer eines großen Chors. Für das Bekenntnis eines Glaubens, heiße derselbe nun alt oder neu, giebt es nur individuelle Motive, den persönlichen Drang auszusprechen, wie sich der Glaube in der Tiefe der Seele gestaltet, wobei es ganz und gar nebensächlich ist, ob die Töne des eigenen

Innern nun ein lautes, oder leises, oder auch gar kein Echo finden in der uns umgebenden Welt.

Weil Strauß seinen neuen Glauben nicht als den Glauben eines Ich, sondern als den der Wir ankündigt, müssen wir auch von vornherein mißtrauisch werden, ob wir es denn hier wirklich mit dem Bekenntnis eines Glaubens zu thun haben, oder nicht vielmehr mit einem jener Gedankenkreise, die als die äußere Hülle und Gewandung eines Glaubens betrachtet werden müssen. Auch hier hat Nietzsche gegen Strauß durchaus das Richtige getroffen: „Im Grunde also ist die neue Religion nicht eine neuer Glaube, sondern fällt zusammen mit der modernen Wissenschaft, ist also als solcher gar keine Religion". Das ist die Mystifikation, die sich Strauß mit seinen Lesern erlaubt, daß Strauß unter dem Glauben, dem alten wie dem neuen, lediglich den intellektualen Niederschlag versteht, zu welchem die Religion durch den Verstand verarbeitet und objektiviert worden ist. In dieser verstandesmäßigen Verarbeitung, die freilich auch die theologischen Gegner von Strauß für den Glauben genommen haben, ist aber das lebendige Feuer des Glaubens schon abgekühlt, das innere persönliche Leben der Religion ist schon veräußerlicht, zu einem Allgemeinen verflüchtigt. Und gerade von diesem Feuer der Religion will Strauß nichts wissen. Er nennt es Schwärmerei und gesteht höchstens: „wir wissen, es hat edle, hat geistvolle Schwärmer gegeben; ein Schwärmer kann anregen, erheben, kann auch historisch sehr nachhaltig wirken; aber zum Lebensführer werden wir ihn nicht wählen; er wird uns auf Abwege führen, wenn wir seinen Einfluß nicht unter die Kontrolle der Vernunft stellen".

Also nicht die mutige, ja verwegene That eines Bekenners sieht Nietzsche in dem Buche von Strauß, sondern das Werk eines geschickt und diplomatisch abwägenden Schriftstellers, der sich selbst zum Sprachrohr der öffentlichen Meinung zu machen bestrebt ist. Deshalb gesteht Nietzsche: „Diese Vereinigung von Dreistigkeit und Schwäche, tollkühnen Worten und feigem Sichanbequemen, dieses feige Abwägen, wie und mit welchen Sätzen man einmal dem Philister imponieren, mit welchen man ihm streicheln kann, dieser Mangel an Kraft und Charakter bei dem Anschein von Kraft und Charakter, dieser Defekt an Weisheit bei aller Affektation der Ueberlegenheit und Reife der Erfahrung, das alles ist es, was ich an diesem Buche hasse". —

Wenn Nietzsche seinem Gegner eine bewußte Absicht unterschiebt, seinen Wir nach dem Munde geredet und um ihren Beifall gebuhlt zu haben, so geschieht damit Strauß allerdings unrecht. Allein es liegt in der Natur der Sache, daß der, welcher ein Bekenntnis für viele schreibt, auch gezwungen ist, diesen vielen Rechnung zu tragen, sich selbst und seine Eigenart zu Gunsten dieser vielen abzublassen.

Sehen wir uns nun die Angriffe, die Nietzsche gegen das Glaubensbekenntnis der Straußischen Wir richtet, in großen Zügen an. Diese Wir sind die Fertigen, die abgeschlossen haben mit allem Suchen. Sie wissen so gut Bescheid in allem, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde vorgeht, daß es für sie kein Rätsel, keine dunkle Tiefen des Lebens mehr giebt. Die Fragen nach dem „warum, woher, wohin", „die schrecklichsten Abstürze, die den Menschen, den Erben weniger Stunden,

auf Schritt und Tritt umstarren, alle jene Fragen, die jede Einsamkeit, jede wirkliche Muße ihnen aufdrängen würde", existieren für sie nicht mehr. Für Strauß und seine Wir ist alles, was die Vernunft, die Wissenschaft sagt, absolut wahr; sie wissen nicht, daß die Vernunft über das an sich der Dinge nichts auszusagen vermag, daß sie es immer nur mit den Erscheinungen der Dinge zu thun hat. Deshalb der große Jubel über die Errungenschaften der Wissenschaft, die Vergötterung des theoretischen Denkens gegenüber den Wunderthaten des Genies. Und doch ist dieser Glaube an die Wissenschaft, namentlich an die wissenschaftliche Naturerkenntnis, bei Strauß nicht einmal ehrlich und konsequent. Die Wissenschaft sagt, daß eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des Alls verlangen hieße. Hier würde der Naturforscher resignieren und darauf verzichten, irgend etwas über den ethischen oder intellektuellen Wert dieser Naturgesetze auszusagen. Aber statt dieser Resignation substituiert Strauß, daß alles Geschehene den höchsten intellektuellen Wert habe, also absolut vernünftig und zweckvoll geordnet sei, und sodann, daß es eine Offenbarung der ewigen Güte selbst enthalte: „Strauß partizipiert hinreichend an der Krankheit, zu der jeder siegreiche Held sich berechtigt glaubt; alle Blumen sind für ihn, den Sieger gewachsen, und er lobt die Sonne, daß sie zur rechten Zeit gerade sein Fenster bescheint. Selbst das alte und ehrwürdige Universum läßt er mit seinem Lobe nicht unangetastet, als ob es erst durch dieses Lob geweiht werden müßte und sich von jetzt ab allein um die Zentralmonade Strauß drehen dürfte". „Das Universum, weiß er uns zu belehren, sei zwar eine Maschine mit eisernen,

gezahnten Rädern, mit schweren Hämmern und Stampfen", aber „es bewegen sich in ihr nicht nur unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel". — So will Strauß die Verehrung, die der Fromme alten Stils seinem Gott entgegenbrachte, für sein Universum in Anspruch nehmen. Aber der Gott des alten Glaubens hatte unergründliche Tiefen, er war unerforschlich in seinen Ratschlüssen und unbegreiflich in seinen Wegen. Deshalb stand der Mensch vor ihm mit verhülltem Antlitz, er suchte ihn, und jedes Finden wurde ihm doch wieder zum Anlaß neuen Suchens; er fragte nach ihm und hörte doch nie auf zu fragen, weil jede Antwort ihm nur neue, ungeahnte Rätsel offenbarte. Der Gott des alten Glaubens war pessimistisch. Aus der Qual des Widerspruchs zwischen seiner unergründlichen Unendlichkeit und dem mit endlichen Größen arbeitenden Verstande rettete nur der Glaube an die Erlösung, der religiöse Glaube im Christentum, oder der metaphysisch-ästhetische Glaube der Schopenhauerschen Philosophie. Der neue Glaube ist dagegen ganz und gar optimistisch; in ihm giebt es keine Rätsel, an denen der Mensch sich abmartert; das Universum ist so gefällig, daß es sich in allen seinen Teilen erforschen und nach allen seinen Dimensionen ausmessen läßt, es ist bloßgelegt in seinem naturgeschichtlichen Werden und seiner ganzen Entwickelung. Wie kann der Mensch vor diesem Universum, mit dem er so völlig auf Du und Du steht, noch ein Grauen empfinden, wie kann er nach einer Erlösung aus dem Unerkannten, dem Unerkennbaren verlangen? —

Dieser Optimismus des neuen Glaubens, auf den das ganze Buch von Strauß im letzten Grunde angelegt ist, ist es nun gerade, der den schärfsten Widerspruch Nietzsches

herausfordert. Er nennt den neuen Glauben eine Behäbigkeitslehre, und vor allen Dingen ist es die berühmt, oder auch berüchtigt gewordene Schilderung der neuen Glückseligkeit als Ersatz für die alte, über die Nietzsche die ganze Schale seines Spottes ergießt. Nachdem Strauß den Himmel des alten Glaubens weit von sich gewiesen, will er nun andeuten, wie seine Wir es treiben, schon lange Jahre getrieben haben, um auf Erden einen Ersatz für den Himmel sich zu schaffen: „Neben unserem Berufe suchen wir uns den Sinn möglichst offen zu erhalten für alle höheren Interessen der Menschheit; wir haben während der letzten Jahre lebendigen Anteil genommen an dem großen nationalen Kriege und der Aufrichtung des deutschen Staates, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Geschichte unserer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Verständnis dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt durch eine Reihe anziehend und volkstümlich geschriebener Geschichtswerke auch den Nichtgelehrten leicht gemacht sind; dabei suchen wir unsere Naturerkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hilfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unserer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt. So leben wir, so wandeln wir beglückt!" Diese Worte, die auch Alb. Lange in seiner Geschichte des Materialismus nicht ohne den bitter ironischen Zusatz citieren kann: „Wir können es auch; unsere Mittel erlauben es uns", persifliert Nietzsche folgendermaßen: „Dies ist unser Mann, jauchzt der Philister, der dies

lieſt: denn ſo leben wir wirklich, ſo leben wir alle Tage. Und wie ſchön er die Dinge zu umſchreiben weiß! Was kann er zum Beiſpiel unter den geſchichtlichen Studien, mit denen wir dem Verſtändnis der politiſchen Lage nachhelfen, mehr verſtehen als die Zeitungslektüre; was unter dem lebendigen Anteil an der Aufrichtung des deutſchen Reiches als unſere täglichen Beſuche im Bierhauſe? und ſollte nicht ein Spaziergang im zoologiſchen Garten das gemeinte gemeinverſtändliche Hilfsmittel ſein, durch das wir unſere Naturkenntnis erweitern? — Und zum Schluß: Theater und Konzert, von denen wir Anregung für Phantaſie und Humor mit nach Hauſe bringen, die nichts zu wünſchen übrig laſſen — wie würdig und witzig er das Bedenkliche ſagt: Das iſt unſer Mann, denn ſein Himmel iſt unſer Himmel!"

Die Straußiſche Glückſeligkeit, darüber kann kein Zweifel ſein, fällt ganz und gar zuſammen mit dem Aufſchwung des politiſchen Bewußtſeins in den bürgerlichen Klaſſen des neuen deutſchen Reiches. Der Kultus, den die Frommen alten Stils mit der Kirche getrieben, geht bei Strauß an den Staat über, die Religion erſetzt die Theologie, der Reichskanzler und die Generale erſcheinen in dem gleichen Nimbus wie einſt die Heiligen des Mittelalters. Und der ſonſt ſo nüchterne, allem Myſteriöſen, Wunderbaren abholde Strauß kennt doch ein großes, undurchdringliches Myſterium, ein Wunder, eine Ausnahme von den allgemeinen Geſetzen der Vernunft: das iſt die Monarchie unter den Staaten! „In der Monarchie", ſo heißt es, „iſt etwas Rätſelhaftes, ja ſcheinbar Abſurdes; doch gerade darin liegt das Geheimnis ihres Vorzugs. Jedes Myſterium erſcheint abſurd, und doch iſt nichts

Tieferes, weder Leben noch Kunst, noch Staat, ohne Mysterium!"

Vor dem Mysterium des Gottesgnadentums im Staate steht also Strauß mit verhülltem Antlitz, derselbe Strauß, der das ganze große Universum begriffen und aller seiner Mysterien beraubt zu haben meint, der klarste Beweis, daß der eigentliche und höchste Gegenstand des neuen Glaubens eben das unter den Fittigen des neuen deutschen Reiches sich geborgen fühlende Bürgertum ist.

Gemeinverständlichkeit ist das Zauberwort der Straußischen Wir. Sind denn aber die letzten, höchsten Fragen des wissenschaftlichen Denkens so gemeinverständlich, daß ein jeder, der an denselben nur zu naschen Lust hat, auch in die Tiefen derselben eindringt? Und sind erst gar die Werke unserer großen Künstler in dem Sinne gemeinverständlich, daß dieselben geschaffen erscheinen, um diesen Wir einige „genußreiche Stunden" zu verschaffen, ihnen das eintönige Dasein zu würzen mit einigen Anregungen für Phantasie und Humor? Wer es so ernst meint mit der Kunst, wie Nietzsche es sein Lebenlang mit ihr gemeint hat, der konnte in der Art und Weise, wie Strauß über unsere Dichter und Musiker zu Gericht sitzt, allerdings den Eindruck einer komischen Szene nicht überwinden. Bedenklich erscheint in Nietzsches Augen schon das Lob aus dem Munde dieser Wir, und mit diesem Lobe ist am freigebigsten Lessing bedacht worden. Sie loben an Lessing seine Universalität, daß er Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theologe gewesen. Aber diese Lessing-Enthusiasten haben keinen Blick „für die verzehrende Not, die ihn durch das Leben und zu dieser Universalität trieb; sie haben kein Gefühl,

daß ein solcher Mensch wie eine Flamme zu geschwind abbrannte, keine Entrüstung dafür, daß die gemeinste Enge und Armseligkeit aller seiner Umgebungen und namentlich seiner gelehrten Zeitgenossen so ein zart erglühendes Wesen trübte, quälte, erstickte. — Wie, ihr meine guten Philister, dürftet ohne Scham an diesen Lessing denken, der gerade an eurer Stumpfheit im Kampf mit euren lächerlichen Klötzen und Götzen, unter dem Mißstande eurer Theater, eurer Gelehrten, eurer Theologen zu Grunde ging, ohne ein einziges Mal jenen ewigen Flug wagen zu dürfen, zu dem er in die Welt gekommen war?" Es ist die Selbstgenügsamkeit der Pharisäer, die Nietzsche hier an den Leuten entrüstet, die eines Propheten Denkmal schmücken, aber im Herzen dabei Zeugnis geben, daß sie Kinder sind derer, die die Propheten getötet haben. Es sind die Kunstenthusiasten, denen die Selbstoffenbarung des Genius nur dazu da zu sein scheint, um das Erholungsbedürfnis abgespannter oder gelangweilter Nerven zu befriedigen, die da meinen, der Künstler müsse es sich noch zur besonderen Ehre anrechnen, wenn sie ihm für das, was er mit seinem Herzblute geschrieben, Bravo rufen und Beifall klatschen.

Am deutlichsten tritt diese Aesthetik des behäbigen Genusses hervor, wo Strauß unsere großen Musiker behandelt. Er vergleicht Haydn mit einer ehrlichen Suppe, dagegen Beethoven, und zwar im Hinblick auf seine Quartettmusik, mit Konfekt. Das steht nun für Nietzsche von vornherein fest, daß Straußens Konfekt-Beethoven nicht sein Beethoven, und Straußens Suppen-Haydn nicht sein Haydn ist. „Wer mag nun aber", fragt Nietzsche jetzt, „jener Straußische Konfekt-Beethoven sein? Er soll neun Symphonien gemacht haben, von denen die Pastorale

die wenigst geistreiche sei; jedesmal bei der dritten, wie wir erfahren, drängte es ihn, über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen. In Betreff einer gewissen Eroica wird jenem Centauer ernstlich zugesetzt, daß es ihm nicht gelungen sei, auszudrücken, ob es sich um Kämpfe auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handle. In der Pastorale gebe es einen trefflich wütenden Sturm, für den es doch gar zu unbedeutend sei, daß er einen Bauerntanz unterbräche; und so sei durch das willkürliche Festbinden an den untergelegten trivialen Anlaß diese Symphonie die wenigst geistreiche. Bei der neunten Symphonie könnten nur diejenigen mitgehen, die das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gelten lassen". Deshalb ist Strauß weit entfernt, in „so problematischen Produkten" das Verdienst Beethovens zu suchen: „Es ist ein Elend", jammert Strauß, „daß man sich bei Beethoven den Genuß und die gern gezollte Bewunderung durch solche Einschränkungen verkümmern muß. Mit Beethoven gehen die Grazien wohl eine Strecke, dann aber verliert er sie wieder aus dem Gesicht; besonders wenn er seine gewaltsamen Versuche macht, die Musik sagen zu lassen, was sie, wenigstens als reine Musik, nicht sagen kann, wollen sie nichts mit ihm zu schaffen haben". Wer indes den ringenden Titanen im Künstler versteht und ihn höher schätzt, als den leicht und anmutig schaffenden, wird vollauf in die Worte einstimmen, mit denen Nietzsche diesen Waffengang mit Strauß beschließt: „Wir beneiden niemanden um die Erbauung, die er sich in der Stille seines Kämmerleins oder in einem zurechtgemachten neuen Himmelreich verschafft; aber von allen möglichen ist doch die Straußische eine der wunderbarsten;

denn er erbaut sich an einem kleinen Opferfeuer, in das er die erhabensten Werke der deutschen Nation gelassen hineinwirft, um mit ihrem Dampfe seine Götzen zu beräuchern. Dächten wir uns einen Augenblick, daß durch einen Zufall die Eroika, die Pastorale, die Neunte in den Besitz unseres Priesters der Grazien geraten wären, und daß es von ihm abgehangen hätte, durch Beseitigung so problematischer Produkte das Bild des Meisters rein zu halten — wer zweifelt, daß er sie verbrannt hätte? Und so verfahren die Strauße unserer Tage thatsächlich: sie wollen von einem Künstler nur so weit wissen, als er sich für ihren Kammerdienst eignet und kennen nur den Gegensatz von Beräuchern und Verbrennen." —

Wir sehen jetzt: es war die Vorahnung einer öffentlichen Kalamität, einer Entartung zunächst des ästhetischen Geschmacks, dann aber zugleich des ganzen geistigen Lebens, die Nietzsche zu der ersten seiner unzeitgemäßen Betrachtungen bestimmt hat. Strauß ist ihm ein Symptom der allgemeinen Verflachung, jenes Kulturzustandes, der notwendigerweise eintreten muß, wenn nicht das Ich, sondern die Wir reden, wenn diese Wir dann ihre Wahrheit, ihre Moral, ihr Glück und ihren Geschmack als ein allgemeines, ein neues Glaubensbekenntnis ausgeben.

Den Beginn dieser Verflachung datiert Nietzsche vom deutsch-französischen Kriege an. Nach diesem Kriege bemächtigte sich der Deutschen der Siegesrausch, und die öffentliche Meinung in Deutschland schien es fast zu verbieten, von den schlimmen und gefährlichen Folgen eines Krieges, namentlich eines siegreich beendeten Krieges zu reden, während diejenigen Schriftsteller um so williger gehört wurden, die in devoter Unterwürfigkeit unter die

öffentliche Meinung unter einander wetteiferten, den Krieg zu preisen und den Sieg der deutschen Waffen als einen Sieg der deutschen Kultur und Gesittung zu feiern. „Nach 1871 begann das tutti unisono, in dem die Stimme des Einzelnen ungehört verhallte. Der Jubel über den Erfolg machte die Leute vergessen, daß ein jeder große Sieg eine große Gefahr ist, daß die menschliche Natur ihn schwerer erträgt als eine Niederlage, ja daß es selbst leichter erscheint, einen solchen Sieg zu erringen, als ihn so zu ertragen, daß daraus keine schwerere Niederlage entsteht." —

So will Nietzsche seine Kassandra-Stimme erheben, er will im allgemeinen Siegestaumel warnen, daß sich der deutsche Sieg nicht „in eine Extirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reiches verwandle". Im gleichen Sinne urteilt er noch 1878 von dieser seiner Schrift: „Es liegt vor aller Augen, daß nach dem letzten Kriege der Deutschen und Franzosen ungefähr jeder Deutsche um einen Grad mehr unehrlich, gunstgierig, habsüchtig, gedankenlos geworden war: die allgemeine Bewunderung von Strauß war das Denkmal, welches man dem tiefsten Stande der deutschen Kultur gesetzt hat: ein freier denkender, alt gewordener Theologe wurde der Herold des öffentlichen Behagens". Die Herrschaft des Bildungsphilisters nennt Nietzsche kurzweg diesen Zustand des öffentlichen Lebens, und Strauß ist ihm der Philisterhäuptling, der Anführer der Behäbigkeitsenthusiasten, die überzeugt sind, daß ihre Bildung gerade der satte Ausdruck der rechten deutschen Kultur sei, und die überall ausposaunen, wie herrlich weit wir's doch gebracht haben! — Die Schrift Nietzsches machte ungeheures Aufsehen und

fand naturgemäß in Deutschland heftigeren Widerspruch als in der Schweiz, von wo aus sie geschrieben war. Allmählich hat sich aber auch in Deutschland das Urteil zu Gunsten Nietzsches gewendet, wenigstens so weit es sich in der Schrift um die Bekämpfung eines gemeingefährlichen Wahnes, der Ueberschätzung unseres gegenwärtigen Kulturzustandes und unserer heutigen Durchschnittsbildung handelt. Die Einsichtigeren in unserem Volke können sich doch dem Bewußtsein nicht verschließen, daß wir noch keineswegs die höchste Staffel der Kultur schon erklommen haben, vielmehr noch recht tief in der Barbarei stecken und allenfalls die ersten, leise tastenden Schritte zu einem wahren Kulturvolke gethan haben.

Anders dagegen sieht die Sache aus, wenn wir auf die in dieser Schrift allerdings nur angedeuteten positiven Ziele sehen, die Nietzsche einer wahrhaft deutschen Kultur und Geistesbildung stecken will. Nietzsche will den Grad und das Vorhandensein einer wahren Kultur an der Einheit des Stils bemessen, in welchem das künstlerische Leben eines Zeitalters und Volkes sich darstellt. Wir können in gewissem Sinne zugeben, daß das Kulturmaß eines Volkes sich am deutlichsten an seinem Kunstleben abnehmen läßt. Denn in den Kunstanschauungen dringt das Kulturleben in die Erscheinung, in den Kunstwerken nimmt die Kultur sinnliche Gestalt an. Aber der Maßstab, den Nietzsche nun an das Kunstleben legt, ist darum doch ebenso falsch als verwirrend. Wäre dieser Maßstab richtig, dann läge der Höhepunkt unseres Kulturlebens nicht mehr vor uns, sondern schon hinter uns. Das Mittelalter besaß das, was Nietzsche fordert, nämlich Einheit des Kunststils. Der kirchliche Typus beherrschte alles,

den Kirchbau und die Dome ebenso wie die Burgen der Ritter, und alle Menschenbilder trugen den einheitlichen Stempel der kanonischen, überirdischen Heiligkeit. Die Renaissance durchbrach dann die Einheit des Kunststils, sie entdeckte den individuellen Menschen, der mit seinem persönlichen Leben und seinen persönlichen Bedürfnissen nun sowohl der Gegenstand wie der Darsteller des künstlerischen Lebens wird. Und vielmehr ist heute die umgekehrte Klage berechtigt, daß wir in unserem Kultur- und Geistesleben noch viel zu sehr an einer Einheit des Stils *leiden*. Das ist der Druck, der auf unserem Kulturleben liegt, daß der zentralisierende politische Wille den Reichtum der freien individuellen Gestaltung unterdrückt und den vorwärts drängenden deutschen Genius zurückbildet in die Uniform einer vergangenen, uns wesensfremden romanischen Kultur. Die offizielle Kunst wenigstens ist nachgerade von einer verhängnisvollen Einheit des Stils, und nur mühsam genug vermögen stärkere künstlerische Individualitäten sich gegen die Diktatur der vor dem politischen Willen sich beugenden Häupter der Schule zu wehren. Noch mehr Einheit des Kunststils in Deutschland, und es wäre geschehen um unsere deutsche Kunst. Wir hätten dann allenfalls eine *Berlinische Technik*, aber nimmermehr eine deutsche Kunst. Wir finden in dieser positiven Seite der Schrift schon unverkennbare Spuren des Widerspruchs, in den Nietzsche sich mit sich selbst verwickelt, und an dem wir zuletzt sein ganzes Gedankenwerk sich auflösen sehen werden: Nietzsche, der Individualist, der Gegner aller wir und jeder öffentlichen Meinung, läßt doch in seinem Individualismus keinen Raum für andere Individualitäten, er verkennt

ganz und gar das Lebensgesetz des modernen Individuums, dessen Prophet er doch zu sein vorgiebt. Dieser Einzige ist nicht damit zufrieden, ein Einziger zu sein, er verlangt, daß alle anderen die Formen seiner Einzigkeit an sich tragen.

Er kämpft als Ich gegen die Wir, aber nur, um die Straußischen Wir in die Nietzscheschen Wir zu übersetzen. Er verwirft die öffentliche Meinung, weil dieselbe öffentlich ist, aber er arbeitet selbst mit allen Mitteln, daß seine Meinung öffentlich werde. Einheit des Kunststils als Probe des Kulturstandpunktes — das ist Nietzsche selbst als Einheitsprinzip der Kunst, seine Kulturanschauung die Norm für alle Volkskultur.

Der Individualismus als Opposition gegen die Straußischen Wir, gegen diese in der Behäbigkeitstheorie sich sonnenden und beglückt sich fühlenden Philister hat sein unbestreitbares Recht. Nicht in den Wir, sondern in dem Ich liegen unmittelbare Schöpferkräfte und Hilfskräfte des Lebens, die ganz anderer Art sind als die Rezepte, welche Strauß für den behaglichen Lebensgenuß und den schmunzelnden Optimismus verschreibt. Aber als Lebensprinzip gefaßt, ertötet der Individualismus die Individualität, uniformiert er das unendlich reiche Leben, ist also ebenso lebens- und bildungsfeindlich wie die satte Selbstgenügsamkeit, die Strauß als das Evangelium des neuen Glaubens verkündigt. Die Straußischen Wir und das Nietzscheschе Ich, beide sind nicht fähig, den Vollgehalt des Lebens zu fassen. Beide sind nur isolierte Teile, das Volk aber ist ein Ganzes, und nur im Volksganzen finden die Teile ihre organischen Lebensbedingungen.

VII. Nietzsche und Schopenhauer.

Wenn der Gegenstand unseres heutigen Abends lautet „Nietzsche und Schopenhauer", so dürfen Sie darum nicht eine Gegenüberstellung oder Vergleichung der Ideenkreise beider Männer erwarten. Der Versuch, in Nietzsches Gedankenwelt den Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie nachzuweisen, kann nur ein recht dürftiges Resultat ergeben. Selbst in der ersten Zeit seiner Schriftstellerthätigkeit, wo Nietzsche noch ganz im Banne Schopenhauers lebt, sind es doch nur zwei Gedanken Schopenhauers, die wir bei Nietzsche wiederfinden: die Lehre von der metaphysischen Bedeutung der Kunst, und damit zusammenhängend der Schopenhauersche Pessimismus. Sobald Nietzsche mit seiner Weltanschauung festen Fuß in der Wirklichkeit des Lebens gefaßt hat, muß er jede Metaphysik, also auch diejenige Metaphysik verwerfen, welche der Aesthetik eine überweltliche, das Daseinsprinzip des Lebens beherrschende Bedeutung beilegt. Indem sich Nietzsche kurz nach der Einweihung des Bayreuther Festspielhauses der Philosophie des Positivismus zuwandte, mußte er sich zugleich von dieser metaphysischen Auffassung der Kunst, und damit von Schopenhauer lossagen. Der Pessimismus Nietzsches ist zudem niemals echt im Sinne Schopenhauers gewesen. Nach Schopenhauer ist die Un-

endlichkeit des Leidens in der Welt die Folge davon, daß der Wille zum Leben, das eine, ewige, ungeteilte Lebensprinzip, sich in zahllosen individuellen Existenzformen verwirklicht, von denen eine jede nun den unerbittlichen Zwiespalt in sich trägt, unendlichem Lebensdrang entsprungen, und doch zu endlichem Dasein verdammt zu sein. Der Pessimismus Nietzsches hat von vornherein mehr Fühlung mit der griechischen Tragödie als der Willenshypothese Schopenhauers. Die aus Schmerzen entsprungene Lust, das aus dem Tode entstandene Leben, diese Quellen aller tragischen Erhebung haben Nietzsche eine kurze Zeit beim Pessimismus festgehalten. Aber bald mußte sich Nietzsche seines Gegensatzes gegen den Pessimismus Schopenhauers bewußt werden: seine tragische Lebensauffassung bedurfte ja der entschiedensten Lebens*bejahung*, auf welche schon der alte Dionysosmythus herausgekommen war, während Schopenhauer in der Lebensverneinung die letzte Erlösung aus den Schmerzen des Daseins erblickt hatte. So finden wir bald Nietzsche im ausgesprochendsten Gegensatz zu Schopenhauer. Er spottet über den ästhetisch-metaphysischen Traum, der ihm einst die Welt als das Werk eines leidenden und gequälten Gottes hatte erscheinen lassen. Er bietet sich dem Zeitalter an als Erlöser aus der pessimistischen Gebundenheit, als der Vernichter des Weltschmerzes in jeder Form, um aus dem Weltschmerz höchste Welt- und Lebenslust zu gestalten.

Nicht die Gedankenwelt, sondern die Persönlichkeit Schopenhauers hat ihn gefesselt. Nietzsche suchte einen wahren Philosophen, „der einen über das Ungenüge, soweit es in der Zeit liegt, hinausheben könnte und wieder lehrte, einfach und ehrlich im Denken und Leben zu sein,

im Unterschiede von den Menschen, die jetzt so vielfach und kompliziert geworden, daß sie unehrlich haben reden müssen, wenn sie überhaupt reden, Behauptungen aufstellen und danach handeln wollen". Solch einen Philosophen glaubte Nietzsche in Schopenhauer gefunden zu haben. „Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. — —

„Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir, hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind. Er versteht es, das Tiefsinnige einfach, das Ergreifende ohne Rhetorik, das streng Wissenschaftliche ohne Pedanterie zu sagen. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden umfängt uns beim ersten Ton seiner Stimme, es geht uns ähnlich wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Schopenhauer will nie scheinen: denn er schreibt für sich, und niemand will gerne betrogen sein, am wenigstens ein Philosoph, der sich sogar zum Gesetze macht: betrüge niemanden, nicht einmal dich selbst"! Nietzsche fühlt bei der Lektüre, „jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes". Er hat auf Schopenhauer gehorcht wie der Sohn auf den Vater, der ihn unterrichtet; so will er durch das Buch hindurchsehen, um sich den lebendigen Menschen vorzustellen.

Schopenhauer erinnert ihn an den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat: den geharnischten Ritter mit dem erzenen harten Blick, der seinen

Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungsvoll, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß. Ein solcher Dürerscher Ritter war Schopenhauer, ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit, es giebt nicht seinesgleichen. Später, 1888, erklärt er ausdrücklich, daß er nicht durch die Lehre, sondern durch den Menschen bei Schopenhauer festgehalten worden sei: „Erst glauben wir einem Philosophen, dann sagen wir: mag er in der Art, wie er seine Sätze beweist, unrecht haben — die Sätze sind wahr. Endlich aber: es ist gleichgiltig, wie die Sätze lauten, die Natur des Mannes steht uns für hundert Systeme ein. Als Lehrender mag er hundertmal unrecht haben: aber sein Wesen selber ist im Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophen, der große Mensch!" — Aber ist es wirklich der Philosoph, der Mensch Schopenhauer, den uns Nietzsche in der dritten seiner unzeitgemäßen Betrachtungen vorgeführt hat? Um einen Menschen zu verstehen, müssen wir sein Werden und Wachsen, den Boden, auf dem er gelebt, die Gedanken, mit denen er gerungen, kurz seine ganze Persönlichkeit vor uns sehen, und wir wollen von dem, der uns den Menschen schildert, auch den Beweis, daß seine Schilderung der Wirklichkeit entspricht, daß sie nicht ein Phantom sei, das der Schildernde sich zurecht gemacht. Davon ist bei Nietzsche keine Rede. Daß Schopenhauer kein angestellter Professor der Philosophie gewesen, daß er in ökonomischer Unabhängigkeit hat leben und reisen können, daß seine Schriften anfangs unbeachtet geblieben sind, und der Schriftsteller doch weiter geschrieben hat, das ist so ziem-

lich das einzig Zuverlässige, das wir aus Nietzsche über Schopenhauer erfahren. Im übrigen glaube ich, daß Schopenhauer, wenn er die Schrift ohne seinen Namen gefunden hätte, sich in ihr kaum wieder erkannt haben würde. Wir erfahren ausschließlich, wie Schopenhauer auf Nietzsche gewirkt, was Nietzsche bei Schopenhauer empfunden.

Die Eigenart Nietzsches, sich selbst und nur sich selbst zu geben, ist unverkennbar. 1888 schreibt er: „In Schopenhauer als Erzieher ist meine innerste Geschichte, mein Werden eingeschrieben. Vor allem mein Gelöbnis. Was ich heute bin, wo ich heute bin, und in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede — o wie fern davon war ich damals noch!! — Aber ich sah das Land, ich betrog mich nicht einen Augenblick über Weg, Meer, Gefahr — und Erfolg! Hier ist jedes Wort erlebt, tief, innerlich; es fehlt nicht am Schmerzlichsten; es sind Worte darin, die geradezu blutrünstig sind. Aber ein Wind der großen Freiheit bläst über alles weg; die Wunde selbst wirkt nicht als Einwand — wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff „Philosoph" meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schließt, nicht zu reden von den akademischen Wiederkäuern und anderen Professoren der Philosophie: darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung, zugegeben selbst, daß hier im Grunde nicht Schopenhauer als Erzieher, sondern sein Gegensatz: Nietzsche als Erzieher zum Wort kommt".

Wir treten somit mit der dritten der unzeitgemäßen Betrachtungen, mit „Schopenhauer als Erzieher", der eigen-

artigen Gedankenwelt Nietzsches näher, als bisher. Er redet hier von der ersten Erfassung der Lebensaufgabe, die als die seine vor ihm steht; er legt die erste Hand an das Werk, das er als sein besonderes Lebenswerk betrachtet: „Ein Problem der Erziehung ohne gleichen, ein anderer Begriff der Selbst-Zucht, Selbst-Verteidigung bis zur Härte, ein Weg zur Größe und zu welthistorischen Aufgaben verlangte nach seinem ersten Ausdruck". Hier klingt uns zum erstenmale das Thema entgegen, welches den Namen Nietzsche so schnell in so vieler Mund gebracht hat.

Nietzsche will unserer ganzen jetzigen Kultur neue Ziele vorstecken, aber auch neue Wege lehren, die zu diesen Zielen hinführen. Ein neues Kulturziel, ein neues Kulturideal setzt voraus, daß die bisherigen Ziele und Ideale falsch, daß sie überhaupt keine Ziele und Ideale für eine Kultur waren. Die Gewalten, welche unter uns heute die Kultur am thätigsten zu fördern vorgeben, haben ihre Nebengedanken und verkehren mit ihr nicht in reiner, uneigennütziger Gesinnung. Wir haben eine Art von mißbrauchter und in Dienste genommener Kultur. Dieser Mißbrauch ist vielfacher Art: zuerst wird derselbe getrieben durch die Selbstsucht der Erwerbenden. Sie verwechseln Kultur mit einer möglichst gesteigerten Produktionsfähigkeit des wirtschaftlichen Lebens. Die falsche Voraussetzung dieser irregeleiteten Kultur besteht darin, daß möglichst viel Produktion auch möglichst viel Gewinn und Glück bedeute; deshalb soll möglichst viel Erkenntnis und Bildung möglichst viele Bedürfnisse erzeugen helfen. Hier ist die Bildung gleich der Anpassung der Erkenntnisse an die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens und an ihre

Befriedigung. Im Grunde ist also die Bildung gleich der Fähigkeit, möglichst viel Geld zu verdienen. Den Typus Mensch, der durch solche Bildung erzeugt wird, nennt Nietzsche den kouranten Menschen, wie man eine umlaufsfähige Münze eine kourante Münze nennt. Ein Volk soll nach dieser Anschauung um so höher in der Kultur stehen, je mehr es solche kouranten Menschen, Geld verdienende Wesen besitzt; eine Bildung erscheint um so segensreicher, je schneller sie die Menschen zu Geld verdienenden, schnell und viel Geld verdienenden Wesen macht; und zuletzt wird dann behauptet, daß ein natürlicher und notwendiger Bund von „Intelligenz und Besitz", von „Reichtum und Kultur" bestehe, es ist derselbe Wahn, den Nietzsche schon in dem Typus des Bildungsphilisters unter dem Namen David Strauß bekämpft hat, der Wahn, der jede einsame Bildung als gemeinschädlich verfolgt und die geistige Kultur nur als ein Mittel zu Erdenglück und Lebensgenuß gelten läßt.

Die zweite Abirrung von dem Kulturideal entsteht durch die Selbstsucht des Staates. Die heute von allen Dächern gepredigte Lehre, daß der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei, und daß es für einen Mann keine höheren Pflichten gebe, als dem Staate zu dienen, ist für Nietzsche schlimmer als ein Rückfall ins Heidentum, sie ist ein Rückfall in die Dummheit. Der sogenannte Kulturstaat will nicht die Kultur entfesseln, sondern sie in sein Joch spannen. Er will mit der von ihm beförderten Bildung die geistigen Kräfte einer Generation so weit entbinden, daß sie damit den bestehenden Institutionen dienen und nützen können. Weil die volle Kraft des Waldbaches der Mühle eher gefährlich als nützlich wäre, so leitet der Staat diese Kraft durch Dämme und auf Ge-

rüsten teilweise ab und läßt dann durch dieselben seine Mühlen treiben.

Drittens wird die Kultur mißbraucht von denen, welche sich eines häßlichen oder langweiligen Inhaltes ihres Lebens bewußt sind und über ihn durch die sogenannte „schöne Form" täuschen wollen. Hier versteht man unter Kultur die Künste der Artigkeiten, mit denen das Leben verhübscht wird, eingeschlossen die ganzen Tanzmeister- und die Tapezier-Erfindsamkeit, sowie jene Bildung der Konversation, die sich in der Sprache um akademisch gut geheißene Regeln und eine gewisse allgemeine Manierlichkeit bemüht. Es ist das von Frankreich nach Deutschland importierte Bildungsideal, in dem die schöne Form den häßlichen Inhalt des gegenwärtigen Menschen verstecken soll. Bildung wird hier zur Lüge; Gebildetsein heißt nur, sich nicht merken lassen, wie elend und schlecht man ist, wie raubtierhaft im Streben, wie unersättlich im Sammeln, wie eigensüchtig und schamlos im Genießen. Endlich krankt unsere Kultur an der Selbstsucht der Wissenschaft und an dem eigentümlichen Wesen ihrer Diener, der Gelehrten. Die Wissenschaft hat aus jeder Erfahrung ein dialektisches Frage- und Antwortspiel gemacht, und dadurch ist der Mensch ausgedorrt, daß er fast nur noch mit den Knochen klappert. Es ist notwendig, auch einmal die Gelehrten zu untersuchen und zu secieren, nachdem sie selbst sich gewöhnt haben, alles in der Welt, auch das Ehrwürdigste, dreist zu betasten und zu zerlegen. Der heutige Gelehrte ist eine verwickelte Mischung der verschiedenartigsten Ingredienzen. Er besteht zuerst aus einer starken und immer höher gesteigerten Neugier, dann verfügt er über einen gewissen dialektischen Spür- und Spieltrieb, eine jägerische

Lust an verschmitzten Fuchsgängen des Gedankens. Nun tritt noch der Trieb zum Widerspruch hervor; die Persönlichkeit will, allen anderen entgegen, sich fühlen und fühlen lassen; zu einem guten Teil ist sodann den Gelehrten der Trieb beigemischt, „gewisse" Wahrheiten zu finden, nämlich aus Unterthänigkeit gegen „gewisse" herrschende Personen, Kasten, Meinungen, Kirchen, Regierungen, weil er fühlt, daß er sich nützt, indem er die Wahrheit auf ihre Seite bringt. Zu diesen Hauptmerkmalen der Gelehrten gesellen sich noch in mehr oder minder ausgeprägten Zügen einige andere, weniger regelmäßig, aber doch noch häufig genug: eine gewisse Biederkeit, die am Gewohnten hängt und die Wahrheit nur bei einfachen oder gleichgiltigen Dingen sagt, weil es hier der Trägheit mehr entspricht, die Wahrheit zu sagen als sie zu verschweigen; Schwerfälligkeit in der Nähe, mit einer Unfähigkeit, die Ferne und das Allgemeine zu erfassen; der Gelehrte beurteilt eine Schrift, weil er sie im ganzen nicht übersehen kann, nach einigen Stücken oder Sätzen oder Fehlern; Nüchternheit und Gewöhnlichkeit der Natur in Neigungen und Abneigungen, verbunden mit der Unfähigkeit, das Seltene, Große und Ungemeine, also das Wichtige und Wesentliche zu verstehen und zu schätzen; Armut an Gefühl und Trockenheit; geringe Selbstschätzung, die oft als rührende Bescheidenheit aussieht, weil sie oft im tiefsten Innern zu wissen scheinen, daß sie nicht fliegendes, sondern kriechendes Getier sind; der Nachahmungstrieb und Verehrungstrieb gegen die Meister und Lehrer, durch welche sie Einlaß in die würdigen Hallen der Wissenschaft erlangt haben; gewohnheitsmäßiges Fortlaufen auf der Bahn, auf welche man die Gelehrten gestoßen hat; sie lernen und suchen

auf einem Gebiete herum als Sammler und Erklärer, bloß weil sie niemals daran denken, daß es auch andere Gebiete giebt; die Flucht vor der Muße, die Langeweile bringen würde; dementsprechend das Suchen von Trost und Unterhaltung bei den Büchern, die ihnen sagen, wie andere gedacht haben. Dann spielt noch das Motiv des Broterwerbes, die peinliche Rücksicht auf den gelehrten Zunftgeist, Eitelkeit und Spieltrieb eine Rolle in der gelehrten Welt, und nur zuletzt, als Nr. 13, kommt, leider allzuselten, der Trieb nach Gerechtigkeit in Frage, von dem freilich nur ein Funke in der Seele des Gelehrten zu sein braucht, um ihn zu durchglühen und umzuschaffen, daß er aus der lauen oder frostigen Stimmung herausgetrieben wird, in welcher die gewöhnlichen Gelehrten ihr Tagewerk thun.

Was ist uns, nach Nietzsche, durch alle diese Betrachtungen aufgegangen? — Daß überall, wo jetzt die Kultur am lebhaftesten gefördert erscheint, von dem wahren Kulturziel nichts gewußt wird. Mag der Staat noch so laut sein Verdienst um die Kultur geltend machen, er fördert sie, um sich zu fördern, und begreift ein Ziel nicht, welches höher steht als sein Wohl und seine Existenz. Was die Erwerbenden wollen, wenn sie unablässig nach Unterricht und Bildung verlangen, ist zuletzt eben — Erwerb! Wenn die Formenbedürftigen das eigentliche Arbeiten für die Kultur *sich* zuschreiben und zum Beispiel vermeinen, alle Kunst gehöre ihnen und müsse ihrem Bedürfnis zu Diensten sein, so ist eben nur das deutlich, daß sie sich selbst bejahen, indem sie die Kultur bejahen, daß also auch sie nicht über ein Mißverständnis hinausgekommen sind. So eifrig also alle diese Mächte miteinander darüber nach-

denken, wie sie sich mit Hilfe der Kultur nützen, so matt und gedankenlos sind sie, wenn dieses ihr Interesse nicht dabei erregt wird.

Im Gegenteil zu diesen falschen Kulturzielen findet Nietzsche die Bedeutung der wahren Kultur darin, daß dieselbe die Mittel liefert zur Erzeugung des Genius, des großen, originalen, in sich schöpferischen Menschen, der an der Begrenztheit seiner Begabung sowohl wie seines sittlichen Wollens das tiefe Verlangen entzündet hat, diese Begrenztheit zu überwinden, die Schranken seiner Natur unter seine Füße zu treten und als Genius wiedergeboren zu werden.

An dieser Lehre vom Genie als dem eigentlichen Ziel und Träger aller Kultur hängt nun die ganze Philosophie Nietzsches. Wie Nietzsches Anschauung von Genie sich wandelt, so entwickelt, so wandelt sich auch seine eigene Gedankenwelt. Und auch da, wo dieser Geniekultus zeitweise in den Hintergrund zu treten scheint, sammelt derselbe in Wirklichkeit nur die Kraft, um mit neuer Energie hervorzubrechen.

In der Zeit der unzeitgemäßen Betrachtungen ist der Genius noch im Grunde nichts anderes als das eigene Selbst eines jeden Menschen. Dieses menschliche Selbst liegt nur versteckt und begraben unter der Faulheit und der Furchtsamkeit der Menschen. Im Grunde weiß jeder Mensch recht wohl, daß er nur einmal, als ein unicum, auf der Welt ist, und daß kein noch so seltener Zufall zum zweitenmale ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenrütteln wird: er weiß es, aber verbirgt es wie ein böses Gewissen, aus Furcht vor dem Nachbar, welcher die Konvention fordert

und sich selbst mit ihr verhüllt. So fürchtet der Einzelne den Nachbar, er denkt und handelt herdenmäßig und wird seiner selbst nicht froh. Er fürchtet gerade am meisten die Beschwerden, welche ihm eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit aufbürden würde. Nur die Künstler, meint Nietzsche, hassen dieses lässige Einhergehen in erborgten Manieren und übergehängten Meinungen und enthüllen das Geheimnis, das böse Gewissen von jedermann, den Satz, daß jeder Mensch ein einmaliges Wunder ist; sie wagen es, uns den Menschen zu zeigen, wie er bis in jede Muskelbewegung er selbst, er allein ist, noch mehr, daß er in dieser strengen Konsequenz seiner Einzigkeit schön und betrachtenswert ist, neu und unglaublich, wie jedes Werk der Natur, und durchaus nicht langweilig. Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein. Er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrst! „Jede junge Seele hört diesen Zuruf bei Tag und bei Nacht und erzittert dabei: denn sie ahnt ihr seit Ewigkeiten bestimmtes Maß von Glück, wenn sie an ihre wirkliche Befreiung denkt: zu welchem Glück ihr, so lange sie in Ketten der Meinungen und der Furcht gelegt ist, auf keine Weise verholfen werden kann. Und wie trost- und sinnlos kann ohne diese Befreiung das Leben werden! Es giebt kein öderes und widrigeres Geschöpf in der Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist und nun nach rechts und links, nach rückwärts und überallhin schielt". „Wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zugeben, daß

unsere Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche. Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein! Zwar giebt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen, aber nur um den Preis deiner selbst. Du würdest dich verpfänden und verlieren. Es giebt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann außer dir. Wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn! Ein jeder trägt eine produktive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens, und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen". —

Diese produktive Einzigkeit, den wahren Genius des Menschen zu finden und ihn sich entfalten zu lehren, das ist die wahre Aufgabe der Erziehung. Unsere Erzieher müssen deshalb unsere Befreier werden auf dem Wege zu unserem Selbst, denn alle Erziehung ist ihrem Wesen nach Befreiung, Befreiung von allem, was wir nicht selbst sind, was wir nur vom Nachbar haben, was uns nur angewöhnt und äußerlich aufgepfropft ist. Ein unmenschliches Abstraktum, die Wissenschaft, kann diese Erziehungsarbeit nicht leisten. Ja der Verkehr mit der Wissenschaft, wenn er durch keine höhere Maxime der Erziehung geleitet und eingeschränkt, sondern nach dem Grundsatz: je mehr, desto besser, nur immer mehr entfesselt wird, ist geradezu für den Menschen gefährlich, wie aus den zahlreichen Exemplaren ersichtlich wird, welche durch eine gedankenlose und allzufrühe Hingebung an die Wissenschaft krummgezogen und mit einem Höcker ausgezeichnet sind. Nur der Mensch kann dem Menschen

zum Erzieher werden; aber nur der *große* Mensch, der selber den Genius in sich entdeckt hat. Es ist ein bedenkliches Zeichen für den moralischen Tiefstand unserer Zeit, daß dieselbe es mit der Aufgabe der Erziehung so ungeheuer leicht nimmt. „Was genügt da nicht alles, selbst bei unseren vornehmsten und bestunterrichteten Leuten, unter den Namen der Hauslehrer, welches Sammelsurium von verschrobenen Köpfen und veralteten Einrichtungen wird häufig als Gymnasium bezeichnet und gut befunden! Was genügt uns allen als höchste Bildungsanstalt, als Universität, welche Führer, welche Institutionen, verglichen mit der Schwierigkeit der Aufgabe, einen Menschen zum Menschen zu erziehen!" So kommt es also darauf an, das Ideal eines wahren Erziehers zu entwerfen, das Bild eines Menschen, der geeignet ist, Erzieher der Erzieher zu werden. Dieses Ideal findet Nietzsche verkörpert in Schopenhauer, das heißt in *seinem* Schopenhauer, zu dem der wirkliche Schopenhauer freilich einige scharf geschnittene Konturen geliefert, den aber Nietzsche mit den Farben seiner eigenen damaligen Persönlichkeit ausgemalt hat.

Schopenhauer hat die Gefahren, die jeden Menschen auf dem Wege zu seinem Genius bedrohen, siegreich überwunden. Er war ein einsamer Mensch, ganz und gar Einsiedler; kein einziger wirklich gleichgesinnter Freund tröstete ihn. Der Einsame aber hat eine ganze Welt gegen sich. Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz, wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehaßt. Denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin kein Tyrann dringen kann, die Höhle

des Innerlichen, das Labyrinth der Brust: und das ärgert die Tyrannen. Dort verbergen sich die Einsamen, aber dort auch lauert die größte Gefahr der Einsamen. Diese Menschen, die ihre Freiheit in das Innerliche geflüchtet haben, müssen auch äußerlich leben, sichtbar werden, sich sehen lassen. Sie wissen, diese Einsamen und Freien, daß sie fortwährend irgend worin anders erscheinen als sie denken: während sie nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen, ist rings um sie ein Netz von Mißverständnissen, und ihr heftiges Begehren kann es nicht verhindern, daß doch auf ihrem Thun ein Dunst von falschen Meinungen, von Anpassung, von halben Zugeständnissen, von schonendem Verschweigen, von irrtümlicher Ausdeutung liegen bleibt. Das sammelt eine Wolke von Melancholie auf ihrer Stirn; denn daß dies Scheinen Notwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod. Und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sichverbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, daß sie an sich selbst zu Grunde gehen. Gerade solche Einsamen bedürfen Liebe, brauchen Genossen, vor denen sie wie vor sich selbst offen und einfach sein dürfen, in deren Gegenwart der Kampf des Verschweigens und des Verstellens aufhört. Fehlen diese Genossen, dann entsteht eine wachsende Gefahr. — Die andere Gefahr, in deren Schatten Schopenhauer heranwuchs, heißt: Verzweiflung an der Wahrheit. Diese Gefahr hat Kant in der Philosophie heraufbeschworen. Für den Verstand giebt es nach Kant nur noch eine

relative, keine unbedingte Wahrheit. So bemächtigt sich des gewöhnlichen Denkens nun der Skeptizismus, während bei den thätigsten und edelsten Geistern, die es niemals im Zweifel ausgehalten, eine Erschütterung und Verzweiflung an aller Wahrheit eintritt. — Es ist von Wichtigkeit zu konstatieren, daß hier Nietzsche den Skeptizismus ebenso wie die Verzweiflung an der Wahrheit noch zu den Gefahren rechnet, daß er von Schopenhauer die Ueberwindung dieser Gefahr als ein hervorstechendes Merkmal seiner geistigen Kraft und Gesundheit rühmt. Das Gefährliche dieser Gefahr liegt nach Nietzsche darin, daß der Verstand an dem Einzelnen in der Welt haften bleibt, während Schopenhauer dadurch siegte, daß er dem Bilde des Lebens als einem Ganzen sich gegenüberstellte, um es als ein Ganzes zu deuten. Die dritte Gefahr endlich ist die Doppelnatur jedes großen Menschen, daß er den Genius in sich fühlt und durch ihn sich das Höchste, Vollendetste verheißen läßt, während zugleich eine ungestüme Sehnsucht in ihm lebendig ist, die hinüber nach einer anderen Küste des Lebens verlangt, wo Erkennen und Sein versöhnt ist, und im Reiche des Friedens alles individuelle Streben und Irren aufhört. Mit dieser Doppelnatur war Schopenhauer hineingestellt in eine Zeit, die ganz und gar mit falschen Werten des Lebens arbeitet, so daß er die Frage nach dem Werte des Lebens erst neu stellen, den wahren Menschen unter den unreinen Vermischungen und Vermummungen wieder entdecken mußte. Aber Schopenhauer nahm das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich, damit wurde er selbst Erlöser und Befreier, damit ist er im stande, auch anderen Befreier, Erzieher zu werden. Dieses Herausfagen des Wahren

erscheint den anderen Menschen als Ausfluß der Bosheit, denn sie halten die Konservierung ihrer Halbheiten und Flausen für eine Pflicht der Menschlichkeit und meinen, man müsse böse sein, um ihnen also ihr Spielwerk zu zerstören.

Schopenhauer als Erzieher bedeutet also für Nietzsche eine Aufgabe und einen Weg: die Aufgabe, den Genius, den heroischen Menschen zu bilden; den Weg: ihn dadurch zu bilden, daß der Einzelne sich ganz auf sich selbst stellt, sich von allem losmacht, was nicht sein individuelles Wesen ist, daß er aber dieser seiner Individualität auch nachgeht bis in ihre verborgensten Tiefen und ihr treu bleibt in allem, was er denkt und thut. Die Lebensfrage des Menschen und aller Kultur lautet demnach: wie erhält dein, des Einzelnen, Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigstens verschwendet?

Die Frage ist groß und bedeutsam. Sie fällt zusammen mit dem Besten im Leben unserer Zeit: dem Drang, den Menschen als Persönlichkeit zu verstehen und zu schätzen. Sie ist als Frage die schärfste Opposition gegen die geistige Trägheit, die sich zufrieden giebt mit dem, was der Mensch scheint; sie ist der Ausdruck eines großen und gewaltigen Idealismus, der daran glaubt, daß aus dem Menschen noch etwas zu machen ist, etwas Größeres und Besseres, als wir heute an ihm wahrnehmen. „Sie ist", wie Nietzsche sagt, „das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und des Unvermögens an sich. Jeder, der sich zu ihr bekennt, spricht damit aus: ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin; helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen

will, der gleiches erkennt und am gleichen leidet! Damit wieder endlich der Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt als Richter und Wertmesser der Dinge".

So tritt uns hier schon die eigentliche Problemstellung Nietzsches entgegen: das Menschenwesen auf eine höhere, freiere Stufe des Daseins zu erheben. Mit dieser Problemstellung hat er alle tieferen Geister, alle modern denkenden und fühlenden Menschen auf seiner Seite, das ist der bestrickende Zauber, den der Name Nietzsche namentlich auf die jungen, die sehnenden Gemüter ausübt.

Wie sieht es nun aber mit der versuchten Lösung dieses Problems bei Nietzsche aus? — Die erste Weihe der Kultur empfängt nur der, so belehrt uns Nietzsche, welcher sein Herz an irgend einen großen Menschen hängt. Um die Größe eines Menschen zu messen, muß man aber einen Maßstab haben. Woher sollen wir denselben nehmen? Zweierlei Maßstäbe für Menschengröße sind möglich: ein subjektiver oder ein objektiver. Subjektiv ist es das eigene Wesen, objektiv das allgemeine Wesen des Menschlichen, wie dasselbe sich in dem Entwickelungsgange der Geschichte objektiviert und enfaltet hat. Leichter und bequemer ist natürlich der erste Maßstab; man braucht mit demselben die mühsame Arbeit eines Studiums nicht mehr. Wenn der Biologe und Soziologe die objektiven Lebensgesetze des großen Organismus, den wir Menschheit nennen, zu erforschen sich abquält, um durch solche Forschung die großen, treibenden Kräfte des menschlichen Fortschrittes,

also das, was wirklich groß und bedeutend ist im menschlichen Leben, zu entdecken, so ist der Subjektivist schneller fertig: groß ist alles, was auf ihn persönlich Eindruck macht, was ihm unter dem Gesichtswinkel seiner Lebenserfahrungen und subjektiven Stimmungen groß erscheint. Aber dieser subjektive Maßstab, so verführerisch derselbe auch sein mag, ist doch allzu leicht und bequem, um richtig sein zu können. Derselbe kommt ja im Grunde aus dem Menschen, der ihn anlegt, gar nicht heraus, er kommt gar nicht an die Personen, die er messen will, heran. Der Subjektivist kennt eben nur sich selbst, oder vielmehr, er glaubt sich zu kennen, weil er stets nur in sich selbst lebt und sich mit sich selbst beschäftigt. Der echte Jünger Nietzsches kann überhaupt keinen Menschen kennen, weil er sich selbst in jeden Menschen hineinlegt, mit dem ihn das Leben zusammenbringt; er kann kein Buch lesen und verstehen, weil er immer nur sich selber in das Buch hineinliest, mit dem er sich beschäftigt.

So sind denn auch nachher die Enttäuschungen, oder, wie Nietzsche sagt: die großen Loslösungen unvermeidlich, wenn die objektive Macht einer von dem Beschauer unterschiedenen Persönlichkeit sich nun doch geltend zu machen anfängt. Weil der Subjektivist in den anderen nur sich selbst gesehen, so fehlt ihm die Fähigkeit, den anderen im Unterschiede von sich selbst zu begreifen, dem anderen das Recht einer objektiven Würdigung und Beurteilung zu teil werden zu lassen. Deshalb versagt dem Subjektivisten die Treue in demselben Augenblicke, wo ihm der andere, in dem er sein Ich gefunden, als sein Nichtich entgegentritt. So mußte Nietzsche zum Bruch mit Wagner

kommen, so mußte er auch von Schopenhauer sich lösen, nicht nur von der Philosophie, sondern auch von dem gefeierten Philosophen, dem „großen" Menschen, von dem er dann später sagt, der Charakter Schopenhauers offenbare eine gewisse heftige Häßlichkeit der Natur in Haß, Begierde, Eitelkeit und Mißtrauen — vielleicht eine ebenso einseitige und ungerechte Beurteilung des Frankfurter Sonderlings, wie früher die Charakteristik des „großen" Menschen einseitig war. Diese Unbeständigkeit in der Wertschätzung der menschlichen Persönlichkeiten, wie dieselbe ein Merkmal aller „echten" Nietzscheaner ausmacht, liegt aber im Wesen des Subjektivismus.

Der Individualist versteht nicht einmal die Thatsache, daß ganz anders geartete Individualitäten in der Welt sind als er selber, geschweige denn, daß er das Recht anerkennt, daß es auch solche Käuze geben muß. Deshalb erweist sich die Forderung Nietzsches, sein Herz an einen großen Menschen zu hängen, eben für den Jünger Nietzsches als unausführbar, sie widerlegt sich selber, weil es für den Individualisten keinen Maßstab der Menschengröße giebt als den eigenen Geschmack.

Zu einem ähnlichen Urteil gelangen wir, wenn wir die praktische Konsequenz ansehen, die Nietzsche aus seinem Bildungsideale schon jetzt, in Schopenhauer als Erzieher, zieht. Der für die wahre Kultur erzogene und für dieselbe wirksame Mensch soll seinen Kulturberuf dadurch bewähren, daß er „zum Vorteil der seltensten und wertvollsten Exemplare der Menschen lebt, nicht aber zum Vorteile der *meisten*, das heißt, der, einzeln genommen, wertlosesten Exemplare". Angenommen, die Forderung wäre an sich richtig, so würde der Individualist natürlich

wieder in sich selbst das seltenste und wertvollste Exemplar der Spezies Mensch erblicken und danach die anderen Exemplare bestimmen, die ihm würdig erscheinen, auch unter den seltenen und wertvollen zu rangieren. Das Bedenkliche dabei ist, daß dann jeder echte Nietzscheaner doch sein persönliches Wertmaß für das objektiv richtige hält und nun alle diejenigen, welche diesem Wertmaß nicht entsprechen, auch objektiv als wertlosere, als geringere Exemplare betrachtet, für die zu leben er unter seiner Würde erachtet. Das kann ja diesen anderen Exemplaren ziemlich gleichgiltig sein; aber den Schaden hat der Individualist selbst zu tragen, der in der Befangenheit seiner Selbstschätzung sich absperrt gegen den lebendigen Zusammenhang mit dem Leben der Menschheit. Es bedarf doch noch erst wesentlicher Festsetzungen, um herauszurechnen, wer für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit wertvoller ist: der Nietzschesche Einzelmensch und Geniemensch, oder einer aus der Zahl der „Meisten", die nach Nietzsche zu den wertlosesten Exemplaren der Gattung gehören sollen.

Damit kommen wir zu dem letzten kritischen Punkte. Wir haben gehört, wie Nietzsche sein Urteil über den Tiefstand unserer heutigen Kultur begründet: er begründet dasselbe mit seiner Schilderung des erwerbenden, des politischen, des formensuchenden und des gelehrten Menschen. Sicher ist in diesem Urteil das Eine berechtigt, daß jeder dieser Menschentypen, wenn er sich für den Träger der Kultur und Bildung ausgiebt, nur ein Zerrbild der Kultur und Bildung zu Tage fördert. Und insofern der Irrtum unter uns besteht, den einen oder anderen Typus als Vertreter des wahren Kulturmenschen, des „gebildeten"

Menschen hinzustellen, ist die Satire, mit der Nietzsche jeden dieser Typen, insbesondere auch den Gelehrten behandelt, ganz am Platze. Aber nur in dem Wahne, für sich selbst die Kultur zu vertreten, liegt das Lächerliche, ja das Gefährliche dieser Typen. Nicht die Träger der Kultur, aber doch notwendige Bedingungen der Kultur sind alle diese erwerbenden, politischen, formellen und gelehrten Menschen. Wenn Kultur im höchsten, im idealsten Sinne als Geisteskultur, als sittliche Kultur und Bildung gefaßt, das höchste Gut und Ziel alles menschlichen Lebens und Strebens bedeutet, dann müssen doch diejenigen Kräfte, die zur Erreichung dieses Zieles notwendig, oder auch nur dienlich sind, als Güter gewürdigt und nach ihrer Befähigung, an dem höchsten Gute mitzuhelfen, geschätzt werden. Der Nietzscheesche Genie-Mensch schwebt doch ohne alle diese von ihm mit so gründlicher Geringschätzung behandelten Menschentypen in der Luft. Lebt der Mensch auch nicht vom Brote allein, so kann er doch auch ohne Brot nicht existieren, und damit steht auch der Genie-Mensch unter allen den Lebensbedingungen, die jeden anderen Sterblichen halten und tragen. Losgelöst von diesen Lebensbedingungen ist der ganze Genie-Mensch eine Illusion, eine Lüge, und zwar eine recht derbe Lüge, die sich bei den Individualisten niederen Ranges darin offenbart, daß sie, die freien Geister, in die allerhandgreiflichste Abhängigkeit von allem Kleinkram des Lebens geraten.

Auf eine große Frage, die Nietzsche in Schopenhauer als Erzieher gestellt, ist eine kleine, ungenügende und falsche Antwort gegeben worden. Die Frage war die Frage des Zeitalters, wie der Mensch sich selbst, die

Wahrheit seines persönlichen Wesens retten, verjüngen und ausgestalten könne. Die Antwort lautet: sei ein Einzelner, dann bist du ein Genie, und im Kultus deines Genius erfüllst du deine Menschenaufgabe! Die Geschichte dieser Frage und dieser Antwort ist der rote Faden, der uns durch das Labyrinth der Nietzscheschen Gedankengänge leitet: eine sehr lehrreiche Geschichte für jeden, der Mühe und Arbeit eines ehrlich Suchenden und unerbittlich Fragenden zu schätzen weiß; aber auch eine wahre Passionsgeschichte, in der der eine große Irrtum des Einzelmenschen sich in alle seine Bestandteile auflöst.

VIII. Das Problem der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte ihrer Probleme. Zunächst ist es das Rätsel der Welt, das vor dem Menschen steht und ihn herausfordert, seine Kraft an der Auflösung desselben zu versuchen. Dieses Versuchen ist noch ein Hin- und Herraten. Was gerade dem Denker aufgefallen ist als bedeutsam in den Vorgängen des Natur- oder Geisteslebens, darin vermutet er die Leben gebende, die schaffende und ordnende Kraft des Weltalls. Aber nachdem die Reihe durchgeraten ist, gesteht sich die Philosophie, daß das Problem ihr zu schwer gewesen, und das an seiner Kraft zur Lösung des Welträtsels irre gewordene Denken übt sich nun im leichten Spiel sophistischer Künste und rhetorischer Prunkleistungen. Aber bei diesem Spiel findet der Mensch den Weg zu sich selbst und entdeckt, daß es neben der Naturerkenntnis noch ein anderes, inhaltvolleres, aber auch hoffnungsvolleres Problem für den Philosophen gebe: die Selbsterkenntnis. So sucht die Philosophie nun den Menschen zu ergründen, den Menschen nicht als ein Naturwesen, sondern als ein sittliches Wesen, in der Fülle seiner Kräfte und seiner Bedürfnisse. Was die Tugend sei und die Glückseligkeit, wird gefragt, und in welchem Lebensgute der Mensch das wahre Ziel seines Lebens, sein höchstes Gut finde. Die

Naturfrage ist unterdessen vertagt, ihre Beantwortung ist einem anderen, einem jenseitigen Leben überlassen, wo der Mensch statt der unzulänglichen trügerischen Sinnesorgane das Geisteswerkzeug zur Erfassung der vollen Wahrheit erhofft, und wo nicht mehr die Vielheit der veränderlichen Einzeldinge, sondern die ewigen und unveränderlichen Urbilder alles Seins, die allgemeinen Ideen der Dinge, zu Objekten der menschlichen Erkenntnis werden sollen. In der platonischen Verdoppelung der Welt findet das Verlangen nach Naturerkenntnis vorläufig Ruhe. Das Verlangen selbst ist zum Stillstand gebracht, und dabei doch sein tieferes Recht anerkannt. Der Mensch soll warten lernen, warten bis an den Tod, da wird ihm dieses Verlangen seiner Seele erfüllt. Unterdessen arbeitet die Philosophie an dem Problem des Menschlichen rüstig weiter, bis in der christlichen Theologie die platonische Verdoppelung der Welt auch auf die sittliche Natur des Menschen ausgedehnt, der Mensch selbst als ein Doppelwesen behandelt, seine Tugend in eine diesseitige und eine jenseitige zerlegt wird. Mit dieser strengsten und allseitigsten Verdoppelung des Menschenwesens in der kirchlichen Theologie des Mittelalters hatte aber das Denken nur sich selber ein neues Problem, das eigentliche Problem der modernen Philosophie geschaffen, nämlich das Problem der Wahrheit und der Gewißheit, die Frage nach dem Wesen und dem Werte der Erkenntnis. Die Philosophie ist sich selber problematisch geworden. Es handelt sich für sie nicht mehr um die Lösung einer von außen an sie herantretenden Aufgabe, sondern um ihr eigenes Sein oder Nichtsein, ja im letzten Grunde um die Existenzberechtigung des menschlichen Denkens überhaupt. Noch hatte Cartesius dieses

neue Problem der Philosophie mit der Berufung auf das menschliche Selbstbewußtsein lösen zu können geglaubt. Wenn wir alles in der Welt auch anzweifeln können, am Zweifel selbst giebt es keinen Zweifel, der Zweifel am Zweifel würde erst recht den Beweis liefern, daß wir aus demselben nicht herauskommen. Zweifeln aber ist Denken, so beruht die Gewißheit des Denkens in sich selbst, wie die Gewißheit des Daseins in dem Denken beruht: ich denke, darum bin ich. Die Gedanken tragen ihr Recht und ihre Gesetze in sich selber; deshalb braucht der Mensch nur richtig zu denken, um auch sicher zu sein, daß das richtig Gedachte auch dem wirklichen Sein entspreche, daß es Wahrheit enthalte. Richtig gedacht ist aber die ganze jenseitige, metaphysische Welt, folglich muß dieselbe auch Existenz haben. Wenn das Denken den Grund aller Gewißheit, selbst der Gewißheit seiner eigenen Existenz abgiebt, dann ist das Denken die Hauptsache in der Welt, es ist das schöpferische Prinzip des Lebens, der Mittelpunkt des Alls, um den sich Himmel und Erde drehen. Und weil das Ich durch dieses Denken bewiesen ist, so muß es auch existieren, es muß ein Etwas dasein, für welches dieses Ich den Namen abgiebt. Das sind die drei Voraussetzungen der auf Cartesius weiterbauenden Philosophie: es giebt ein absolutes Denken, es giebt auch eine metaphysische Welt als die Folge, und ein Ich als die Ursache der Absolutheit des Denkens. Die Geschichte der neueren Philosophie ist nun auf der einen Seite der Versuch, das eine oder das andere dieser Stockwerke weiter auszubilden, es neu zu fundieren, sie ist aber auf der anderen Seite auch der ebenso energische Versuch, das eine oder andere dieser Stockwerke abzutragen, ja das

Fundament des ganzen Gebäudes zu erschüttern, und Nietzsches Stellung in der modernen Philosophie ist nun kurz die, daß er an dem ganzen Gebäude keinen Stein auf dem anderen läßt, um dasselbe bis ins Fundament hinein abzutragen.

Der Sensualismus Lockes hatte schon hinter das menschliche Ich als einer vorausgesetzten geistigen Substanz ein großes Fragezeichen gesetzt, der Skeptizismus Humes hatte die Thatsache des Denkens in Zweifel gezogen und die Grundlage alles Denkens, das Kausalitätsgesetz, als den Niederschlag einer längeren Gewöhnung unserer sinnlichen Wahrnehmungen erklärt. Kant hatte das oberste Stockwerk, die übersinnliche Welt, wenn auch nicht geradezu abgetragen, so doch als das Ding an sich jeder menschlichen, auf Wahrnehmung gegründeten Erkenntnis verschlossen. Nietzsche aber verneint nicht nur jede metaphysische Existenz, er verneint ebenso, daß das Denken uns Wahrheiten gebe, und daß es ein Ich gebe als Träger des Gedankens.

Diese drei Verneinungen erscheinen nicht mit einem Male bei Nietzsche, sie entstehen nacheinander. Ihre Geschichte, soweit die Schriften Nietzsches in Betracht kommen, umfaßt die Jahre 1876—1886, die Zeit der Abfassung von „Menschliches, Allzumenschliches“ bis zu „Jenseits von Gut und Böse“. Da sind die drei Verneinungen fertig und bilden nun die natürlichen Voraussetzungen für die nach 1886 noch erschienenen Schriften.

Wir haben gesehen, daß Nietzsche in der ersten Periode seiner schriftstellernden Thätigkeit noch Metaphysiker ist. Mit Richard Wagner steht er noch auf dem Boden der Schopenhauerschen Weltanschauung, nach welcher der

jenseits des menschlichen Bewußtseins liegende ureine, erkenntnisloſe und blinde Wille das oberſte Weltprinzip umfaßt, das Kantſche Ding an ſich, von dem alle Einzeldinge der Welt, auch die Menſchen, nur Erſcheinungen, Vorſtellungsformen unſeres Intellektes darſtellen. Noch giebt es alſo für Nietzſche in allem Sinnlichen ein Ueberſinnliches, in allem Menſchlichen ein Ur-Ewiges, eben den Schopenhauerſchen Willen, und wenn dieſes Metaphyſiſche in der Welt auch dem Intellekt verſchloſſen bleibt, der künſtleriſche Genius führt uns wieder hinein in jene Welt, die kein Auge geſehen und kein Ohr gehört hat, er giebt uns im äſthetiſchen Schein des Kunſtwerks die einzig mögliche ſinnliche Offenbarung des Ueberſinnlichen, des metaphyſchen Ur-Willens. Nietzſches Metaphyſik iſt in dieſer Zeit ſein Glaube an den Künſtler, ſein Glaube an Richard Wagner. Aber ſchon laufen ihm in dieſer Zeit, wie er ſpäter bekennt, allerlei Viſionen über den Weg, die ihn in dieſem Glauben an das überirdiſche Leben des künſtleriſchen Genius irre machen wollen, und der Bruch mit Wagner iſt zugleich die Abſage an den metaphyſiſchen Glauben. Was ihm bis dahin noch überirdiſch, göttlich erſchienen war, das iſt ihm jetzt menſchlich, allzumenſchlich geworden. Der Dionyſiſche Rauſch iſt verflogen, aus den apolliniſchen Traumbildern iſt er erwacht. Der Intellekt, auf den die Lebensinſtinkte des Künſtlers verächtlich herabgeſchaut, hat ſich gegen ſeine Verächter erhoben und rächt ſich jetzt für die ihm angethane Schmach. So nennt Nietzſche ſein Buch „Menſchliches, Allzumenſchliches“ ein Buch für freie Geiſter und widmet den erſten Teil desſelben dem Andenken Voltaires, zu deſſen hundertjährigem Todestage, 30. Mai 1878, er das Buch beſtimmt hat.

Das Buch bezeichnet die erste große Wandlung in Nietzsches Entwickelung, die nur deshalb nicht als ein Abfall Nietzsches von sich selbst aufgefaßt werden darf, weil bei ihm das sich Wandeln eigenstes Lebensprinzip bedeutet. Die Kunst, so urteilt Nietzsche nunmehr, ist soweit entfernt davon, den Menschen tiefer einzuführen in die Urgründe des Lebens, daß sie vielmehr nur „ein Schein-Leben schafft wie über Gräbern und das Herz klopfen macht nach einem längst vergessenen Takt". Die Künstler sind die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit gewesen, sie haben den Intellekt in ihre Netze gefangen, und es ist erst wieder Sache der ernsten Wissenschaft, ihn aus denselben zu befreien.

Der Glaube an den ästhetischen Rausch im Leben heißt jetzt ein furchtbarer Glaube, durch den die Menschheit ebenso verdorben werde wie der Wilde durch das Feuerwasser. Ueber den Wahrheitssinn des Künstlers urteilt Nietzsche jetzt folgendermaßen: „Der Künstler hat in Hinsicht auf das Erkennen der Wahrheit eine schwächere Moralität als der Denker: er will sich die glänzenden, tiefsinnigen Deutungen des Lebens durchaus nicht nehmen lassen und wehrt sich gegen nüchterne, schlichte Methoden und Resultate. Scheinbar kämpft er für die höhere Würde und Bedeutung des Menschen; in Wahrheit will er die für seine Kunst wirkungsvollsten Voraussetzungen nicht aufgeben, also das Phantastische, Mythische, Unsichere, Extreme, den Sinn für das Symbolische, die Ueberschätzung der Person, den Glauben an etwas Wunderbares im Genius; er hält also die Fortdauer seiner Art des Schaffens für wichtiger als die wissenschaftliche Hingebung an das Wahre in jeder Gestalt, erscheine diese auch noch so schlicht".

Die Dichter täuschen, sie verfälschen das Leben; sie erleichtern wohl die Mühsal der Gegenwart, indem sie den Blick von derselben abwenden oder der Gegenwart durch ein von der Vergangenheit herstrahlendes Licht zu neuen Farben verhelfen, aber damit beschwichtigen und heilen sie auch nur vorläufig, für den Augenblick; sie halten sogar die Menschen ab, an einer wirklichen Verbesserung ihrer Zustände zu arbeiten, indem sie gerade die Leidenschaft der Unbefriedigten, welche zur That drängen, aufheben und palliativisch entladen. Aber nicht nur die Künstler sind die Verfälscher der Wahrheit, die Philosophen sind mit den Künstlern in gleicher Verdammnis. Die Philosophen reden sich und anderen ein, daß ihre Philosophie eine Wissenschaft, ihre Lehrsätze Erkenntnisse seien. Aber sie vergessen, daß das, was sie die Welt und ihre Erfahrungen von der Welt nennen, ein Bild ist, bei dem sie selber die Koloristen gewesen sind. Der menschliche Intellekt, auf Grund der menschlichen Bedürfnisse, der menschlichen Affekte, hat diese Erscheinungen erscheinen lassen und seine irrtümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. Hinter allen sogenannten Erkenntnissen der Philosophie lauert das Interesse des Philosophen; denn uns organische Wesen interessiert ursprünglich nichts an jedem Dinge als sein Verhältnis zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz. So sind alle philosophischen Wahrheiten in Wahrheit Irrtümer, sobald dieselben nach dem Maßstabe der reinen Erkenntnis gemessen werden sollten. Ja, erst durch die Beziehung auf die Affekte, auf die Gefühle von Lust und Schmerz bekommen alle philosophischen Behauptungen ihren Wert, — ohne diese Beziehung würde dem Menschen alles Bewiesene und Be-

weisbare herzlich gleichgiltig sein. „Es ist wahr", sagt Nietzsche, „es könnte eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen. Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden, während doch die Frage übrig bleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn abgeschnitten hätte. Dies ist ein rein wissenschaftliches Problem, nicht sehr geeignet, den Menschen Sorge zu machen. Aber alles, was ihre bisherigen metaphysischen Annahmen wertvoll, schreckenvoll, lustvoll gemacht, ist Leidenschaft, Irrtum, Selbstbetrug; die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten haben daran glauben lehren. Mit jener Möglichkeit einer metaphysischen Welt kann man gar nichts anfangen, geschweige denn, daß man Glück, Heil und Leben von den Spinnfäden einer solchen Möglichkeit abhängen lassen dürfte. Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, daß die gleichgiltigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre: noch gleichgiltiger als dem Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntnis von der chemischen Analyse des Wassers sein würde". —

Nietzsche sucht den Ursprung der Metaphysik in den Mißverständnissen des Traumes. „Im Traum", so sagt er, „glaubte der Mensch in dem Zeitalter roher, uranfänglicher Kultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlaß zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Leib und Seele hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens". Aber zugegeben, daß es keine

metaphysische Welt giebt, wie ja auch Kant eine Zeit gehabt, in der er die Träume der Metaphysiker auf eine Stufe stellte mit den Träumen der Geisterseher, so giebt es doch wohl wenigstens eine Gedankenwelt, das Werk unserer Vernunft, mit der wir den Dingen Namen und Begriffe geben und die Begriffe untereinander verknüpfen nach den Gesetzen der Logik, insbesondere dem Gesetze der Kausalität. Doch Nietzsche bestreitet auch, daß in diesen Erzeugnissen der Vernunft reine Erkenntnis, Wahrheit zu finden sei. Die Vernunft gestaltet keineswegs aus den Wahrnehmungen der Sinne Wahrheiten, sondern sie verfälscht, verdirbt dieselben vielmehr. „Die Sinne lügen nicht: was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, z. B. die Lüge der Einheit, der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer", — dieses Wort aus der Götzendämmerung findet schon seinen Vorläufer in Menschliches, Allzumenschliches: „Die Erfindung des Gesetzes der Zahlen ist auf Grund des schon herrschenden Irrtums gemacht, daß es mehrere gleiche Dinge gebe — aber thatsächlich giebt es nichts Gleiches, mindestens daß es Dinge gebe — aber es giebt kein Ding. Die Annahme der Vielheit setzt voraus, daß es etwas gebe, was vielfach vorkommt; aber gerade hier schon waltet der Irrtum, schon da fingieren wir Wesen, Einheiten, die es nicht giebt". — Wir glauben, die Mathematik gebe uns Wahrheiten, Erkenntnisse; aber ihre Größen sind ja Illusion! Wie ihre Zahlen auf der Illusion beruhen, daß es Dinge, Einheiten gebe, in denen ein Gleiches vorhanden sei, so auch sind ihre Linien, Flächen und Ausdehnungen Täuschungen des Intellekts. Es giebt keine mathematische Linie, keinen mathematischen Kreis, keine mathematischen Körper. So

sind auch die mit dieser Mathematik aufgebauten Naturgesetze Illusionen. „Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, daß Physik auch nur eine Welt-Auslegung und Zurechtlegung — nach uns, mit Verlaub gesagt — und nicht eine Welterklärung ist". — So bleiben noch die Gesetze der Logik, auf welche der denkende Mensch doch schwört als auf die sichersten Grundlagen seiner Erkenntnis. Allein die Logiker, die an den Gedanken als den Ausfluß ihres Ich glauben, befinden sich alle in einem großen Aberglauben: „der Gedanke kommt, wenn er will, und nicht, wenn ich will", so daß es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen, daß Subjekt „ich" sei die Bedingung des Prädikats „denke". Es denkt: aber daß dies „Es" gerade jenes alte berühmte „Ich" sei, hält Nietzsche, milde geredet, nur für eine Annahme, keinesfalls für eine unmittelbare Gewißheit. Zuletzt findet Nietzsche, daß schon mit diesem „es denkt" zu viel gethan sei, denn dieses „Es" enthalte eine Auslegung des Vorganges und gehöre nicht zu dem Vorgange selbst.

Endlich im Zarathustra faßt Nietzsche noch einmal diese seine Verneinung zusammen: „Der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sein, ein Krieg und ein Friede, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geist nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft. „Ich", sagst du, und bist stolz auf dieses Wort. Aber das größere ist, woran du nicht glauben willst, dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht „ich", aber thut „ich"." —

Wer zum ersten Male an diese Verneinungen Nietzsches herantritt, dem mag es ergehen wie dem Wanderer, der im Hochgebirge auf schmalem gefahrdrohendem Pfade sich plötzlich von einer dichten Wolke umfangen sieht. Die ganze Welt der Gedanken, das Denken selbst und unser eigenes Ich, alles, womit wir beständig rechneten als mit den zuverlässigsten Wegweisern unseres Geistes, erscheint aufgelöst in lauter Nebeldunst, aus dem kein fester, greifbarer Punkt mehr hervortritt, der uns noch andeutete, wie wir uns in der früher so bekannten Welt des Geistes orientieren könnten. Ein Gefühl der Angst und Beklemmung ist nur zu erklärlich. Wir wagen kaum noch, einen Gedanken zu fassen. Wo bleibt für den Menschen noch ein Licht, das ihm leuchtet auf seinem Wege, wenn die Wahrheit selbst sich als Irrtum erweist, und nur die Gewohnheit uns getäuscht, daß wir den Irrtum so lange behandelt haben, als wäre er Wahrheit! Und Nietzsche ist sich der Konsequenz dieser seiner Skepsis vollbewußt. „Das sind noch lange keine freien Geister", sagt er in der Genealogie der Moral, „denn sie glauben noch an die Wahrheit". „Der freie Geist dreht mit einem bösen Lachen alles um, was er verhüllt, durch irgend eine böse Scham geschont findet, er versucht, wie die Dinge aussehen, wenn man sie umkehrt. Aus Lust an der Willkür wendet er seine Gunst dem zu, was bisher im schlechtesten Rufe stand, er schleicht neugierig und versucherisch um das Verbotenste herum. Und im Hintergrunde dieser großen Loslösung steht das Fragezeichen einer immer gefährlicheren Neugier: kann man nicht alle Werte umdrehen? und ist gut vielleicht böse, und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist alles vielleicht im letzten

Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir dadurch nicht auch Betrüger? müssen wir nicht Betrüger sein?" — Es ist uns ein schlechter Trost, wenn Nietzsche diesen Betrug über das, was wir Wahrheit genannt, zu den segensreichen, dem Leben notwendigen Dingen rechnet. Er nennt ja freilich das Unlogische notwendig, weil bei der Wandlung der Natur des Menschen in eine rein logische alles, was dem Leben Wert verleiht, nämlich die Leidenschaft, verloren gehen würde. Er nennt den Irrtum über das Leben zum Leben notwendig, weil nur ein unreines Denken den Menschen die Möglichkeit erhalte, an einen Wert des Lebens zu glauben, und weil die meisten Irrtümer nützlicher, arterhaltender seien als die Wahrheit, die unkräftigste Form der Erkenntnis. Wenn der einzige Nutzen des Intellekts darin besteht, daß uns derselbe, konsequent und rein angewandt, von seiner eigenen Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit überzeugen soll, so wäre es jedenfalls besser, das lebenstörende Instrument erst gar nicht in Thätigkeit zu setzen, als durch die Wunden, die es uns beibringt, seine Gefährlichkeit zu erweisen. Wenn alle Wahrheit, die wir auf dem Wege des Denkens gefunden zu haben wähnen, nur ein wenn auch heilsamer Selbstbetrug ist, den das Denken mit uns spielt, dann würden wir doch, sobald wir hinter die große Lüge des Gedankens gekommen wären, das Denken jedenfalls einstellen müssen, weil dann selbst sein letzter Segen, uns zu betrügen, dahin wäre.

Wir stehen hier in der That an dem großen Abgrunde, in den uns die Skepsis Nietzsches hineinschauen läßt, vor dem reinsten Nihilismus alles philosophischen, alles wissenschaftlichen Denkens. Wer ahnungslos dem Rande dieses

Abgrundes sich nähert, der wird entweder bei dem ersten Blick in seine Tiefen sich schnell abwenden und weit wegfliehen auf sicheren, bekannteren Boden, oder er wird vom Schwindel erfaßt und in die Tiefen mit hineingezogen.

Und doch muß das moderne Denken an diesem Abgrunde vorbei, denn das Problem, das in Nietzsches Stellung zur Philosophie beschlossen liegt, ist nicht willkürlich von ihm selber gestellt, es bezeichnet nur den einen Punkt, auf den die ganze Entwickelung der neueren Philosophie seit Cartesius mit Naturnotwendigkeit hindrängt: Nietzsche, scheinbar der schärfste Gegensatz zu Cartesius, ist in Wirklichkeit nur die Konsequenz jener Philosophie des Ich, die im menschlichen Selbstbewußtsein, im Denken, den letzten Grund für alle Gewißheit und Wahrheit des Gedankens zu finden glaubte. Deshalb aber, weil die Fassung des philosophischen Problems bei Nietzsche ihre tiefere zeitgeschichtliche Bedeutung beansprucht, dürfen wir vor diesem Problem nicht fliehen oder dasselbe einfach kopfschüttelnd für Unsinn erklären, wir müssen demselben ruhig ins Auge schauen, um in demselben den Punkt zu entdecken, wo uns dasselbe eine bestimmte Strömung des modernen Geisteslebens offenbart.

Die Frage, um welche sich alles dreht, ist kurz und bündig die, ob und wie weit die menschlichen Gedanken Wahrheit zu geben im stande seien. Es ist also die alte, schon von Hume im modernen Bewußtsein zur vollen Skepsis ausgebildete Frage: was ist Wahrheit?, nur mit der neuen, positiven Wendung, daß die Wahrheit der beständige Irrtum, die beständige Selbsttäuschung des Menschen sein soll. Nietzsche begründet seine Verneinung der Wahrheit

sowohl mit dem subjektiven Charakter, als auch mit der Relativität aller Erkenntnis. Er behauptet zuerst, daß die Wahrheiten nicht aus einem objektiven Triebe nach Erkenntnis, sondern aus rein persönlichen Affekten stammen, daß das Interesse des Menschen, sein Gefühl für Lust und Unlust, eine Reihe von Namen, Begriffen, Gedanken geschaffen habe, denen dann die Gewohnheit oder auch ebendasselbe Interesse den Stempel von Wahrheiten aufgeprägt habe.

Das Bestechende an dieser Behauptung liegt nun darin, daß für den modernen Menschen das Eine unzweifelhaft ist, daß alle Wahrheit im Menschen entsteht, deshalb auch durch und durch die Farben des Menschlichen an sich trägt. Schon das Material, aus dem alle Erkenntnisse gebildet werden, ist durchaus menschlich, also zunächst subjektiv. Das Bild der Natur, das wir sehen, ist von der Konstruktion unseres Auges unzertrennbar. Bei einer anderen Organisation unseres Sehvermögens würde uns auch das gesamte Weltbild entsprechend verändert erscheinen. Und was vom Auge gilt, gilt ebenso von unserem ganzen Nervenleben. Diese subjektive Grundlage unserer Erkenntnis ist unanfechtbar. Der Mensch nimmt die Erkenntnis nicht wie eine gegebene Größe in Empfang, er selbst schafft erst in sich alle die Elemente, aus denen er die Erkenntnis bildet. Somit steht Nietzsche zunächst noch ganz und gar auf dem Boden der modernen Erkenntnistheorie und ihrer physiologischen Grundlage. Er sagt ja auch: „die Sinne lügen nicht", er sagt nur weiter: „was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein; der Intellekt ist der Schuldige, der der Welt ihren übersinnlichen Charakter aufprägt, und nun nach

einer Erlösung vom Sein schreit". Daß wir einen bestimmten Sinneseindruck haben, ist also auch für Nietzsche kein Irrtum, keine Täuschung. Erst wenn wir diesem Sinneseindruck einen Namen geben, den Namen eines Dings, das diesen Eindruck hervorgerufen haben soll, wenn wir aus diesen Dingen Begriffe bilden, in denen wir gemeinsame Merkmale der Dinge ausdrücken wollen, und dann weiter diese Begriffe zu Sätzen, zu Schlüssen der Gedanken verarbeiten, entsteht die Täuschung. Es giebt kein Ding, das wir einen Stuhl nennen; denn in diesem Namen fälschen wir die Natur, wir legen in dieselbe unsere Zusammenfassung von Eigenschaften, unsere Vergleichung und Unterscheidung hinein. Noch weniger aber giebt es eine Anzahl Dinge, die unter den gemeinsamen Begriff Stuhl fallen. Denn dieses Gemeinsame existiert nicht. Wie an dem Dinge Stuhl, das wir als eine Einheit begreifen, doch alles individuell ist, so erst recht an den Dingen, die wir nun zählen, um in der Zahl etwas Gemeinschaftliches für dieselben auszudrücken. Aber — das ist das große Mißverständnis, das Nietzsche in das Problem der modernen Philosophie hineinbringt — das, was unsere Vernunft aus den Sinnesausdrücken macht, soll ja auch nicht nach platonischer Auffassung etwas für sich Existierendes, sondern nur ein Erinnerungszeichen, ein Vorstellungsmittel sein, durch welches wir unsere Anschauung reproduzieren, sie soweit und in denjenigen Formen reproduzieren, wie wir dieselben gerade für irgend einen Zweck unseres Denkens gebrauchen. Die Natur kennt gewiß keine Zahlen, sie kennt keine Begriffe. Aber indem die Zahl und der Begriff in unserem Denken erscheint, wird beides doch selbst wieder Natur, es ist auch etwas

Wirkliches, nämlich eine ganz bestimmte Funktion unseres menschlichen Organismus, auch sinnlich wahrnehmbar durch die Sprache, durch die Schrift, und wenn die Sinne nicht lügen in dem, was sie von der Natur wahrnehmen, warum sollen sie denn lügen, wenn sie durch Zahlen- oder Wortbilder diejenigen Vorstellungen in uns erzeugen, welche von den Zahlen- oder Wortbildern gerade so unzertrennbar sind, wie der Lichteindruck von einem bestimmten Reize des Sehnervs? —

Warum sie hier lügen sollen, warum der unmittelbare Sinneseindruck Wahrheit, der aus demselben durch Denken abgeleitete Begriff Täuschung sein soll, das beantwortet Nietzsche unzweideutig, und er erklärt uns damit das eigentliche Geheimnis seines Hasses gegen den Begriff und alle auf denselben aufgebaute Thätigkeit des Intellekts: im Begriff und durch den Gedanken tauschen die Menschen das ihnen Gemeinsame aus, in diesem Austausch werden sie sich bewußt, daß der Einzelne eben nicht ein Einzelner ist, sondern andere Einzelne neben sich hat, die unter allen individuellen Verschiedenheiten doch das eine allgemeine Menschenwesen darstellen. Aber dagegen, daß es etwas giebt, was allen Menschen zukommt, revoltiert das Individuum Nietzsche, das ist ihm eine Form des Kommunismus, des verhaßtesten Gedankens, den es für den Subjektivisten geben kann. So versteckt sich auch hinter der Stellung, die Nietzsche zu den Problemen der Philosophie einnimmt, nur wieder der alte Gegensatz, der Gegensatz des anarchischen Einzelmenschen gegen jede Form der menschlichen Gemeinschaft. Daß dieser Gegensatz thatsächlich Nietzsches Philosophie, oder vielmehr Nicht-Philosophie beherrscht, darüber kann kein Zweifel sein. In der

griechischen Philosophie beginnt die Begriffsbildung und das mit Begriffen operierende Denken mit Sokrates. Von Sokrates aber sagt Nietzsche in der Götzendämmerung: „Sokrates gehörte seiner Herkunft nach zum Pöbel, zum niedersten Volk, Sokrates war Pöbel. Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um. Was geschieht da eigentlich? Vor allem wird damit ein vornehmer Geschmack besiegt. Der Pöbel kommt mit der Dialektik oben auf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab, sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloß. Man warnte die Jugend vor ihnen. Honette Dinge tragen, wie honette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert. Ueberall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst; man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte". — Daß die Physik heute so angesehen ist, beruht auch auf dem plebejischen Geschmacke des Zeitalters. Die behauptete allgemeine Giltigkeit der Naturgesetze ist für Nietzsche auch nur eine Konzession an diesen plebejischen Geschmack: „ein Naturgesetz für alle, das ist eine demokratische Erfindung, es ist nur, ins Physikalische übertragen, der Ausdruck der gleichmachenden, demokratischen Tendenz der Zeit". Nietzsche enthüllt sich selbst, wenn er bekennt: „Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretationskünste den Finger zu legen; aber jene Gesetzmäßigkeit der Natur, von der ihr Physiker so stolz redet, besteht nur Dank euerer Ausdeutung und schlechten Philologie; sie ist kein

Thatbestand, kein Text, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnesverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! Ueberall Gleichheit vor dem Gesetz — die Natur hat es darin nicht anders, nicht besser als wir! — ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtigte und Selbstherrliche verkleidet liegt".

Nach diesem Eingeständnis verlieren die Verneinungen Nietzsches den Anspruch, wissenschaftliche Deduktionen zu sein; sie sind eben nicht Ausflüsse des intellektualen Gewissens, nicht zwingende Ergebnisse eines rückhaltlosen Forschens nach Wahrheit, wie es der Skeptizismus Humes noch war, sondern sie dienen der Befriedigung eines rein subjektiven Bedürfnisses. Der Intellekt fordert nun einmal Allgemeingiltigkeit für seine Aussagen, er liefert das Beweismaterial für die Wesensgleichheit der Menschen. Aber diese Wesensgleichheit der Menschen, die unter aller individuellen Verschiedenheit als der verborgene Lebensgrund unseres Geschlechts wirksam ist, ist dem Herzen Nietzsches ein Greuel. Seine Verneinung der durch das Denken zu erreichenden Wahrheit entspringt also in Wirklichkeit dem eingefleischtem Hasse des Individualisten gegen die Anerkennung der Thatsache, daß das Individuum Nietzsche mit allen übrigen Individuen durch ein gemeinschaftliches Band verbunden sein soll. Lieber begeht der Intellekt einen intellektualen Selbstmord, als daß er dem Nachbar zugesteht, über den gleichen Intellekt zu verfügen. Dabei ist es doch nur eine Inkonsequenz, wenn Nietzsche zwar die Vernunft zur Lügnerin macht, weil dieselbe allgemeine Begriffe giebt, also über das Individuum hinaus

sich Geltung verschafft, dagegen die Sinne von der Lüge der Vernunft freispricht. Daß die Sinne nicht lügen, das wissen wir nur durch denselben Nachbarn, um dessentwillen die Allgemeingiltigkeit der Vernunfterkenntnis geleugnet wurde. Die Sinneswahrnehmungen des Einzelnen können in der That lügen, sie können Visionen oder andere subjektive Vorgänge in dem Lebensprozeß des Einzelnen sein. Daß der Ton, den ich höre, nicht auf einem Ohrenklingen beruht, sondern auf einem wirklichen Vorgange außer mir, das weiß ich erst durch den Nachbarn, der den Ton ebenfalls hört, wie auch die Gestalt, deren Bild vor mir steht, nur deshalb keine Halluzination des delirierenden Bewußtseins, sondern eine wirkliche Gestalt ist, weil die bei Nietzsche so verpönten anderen sie auch wahrnehmen. So beruht sogar die Zuverlässigkeit der Sinne durchaus auf der Sozietät der Menschen untereinander. Wer diese Sozietät verneint, der verneint damit nicht nur die Möglichkeit allgemeingiltiger Vernunfterkenntnisse, er löst auch die objektiven Wahrnehmungen der Sinne in rein subjektive Vorgänge, d. h. Sinnestäuschungen auf. Nun kann freilich eine Konsequenz, erscheine sie auch noch so befremdend, nie eine Instanz für oder gegen eine Wahrheit sein. Aber so lange alle, auch die überzeugtesten Nietzscheaner mit uns übrigen Sterblichen von derselben Sonne beschienen werden, so lange das selbstherrlichste Individuum ebenso wie alle seine plebejischen Nachbarn essen, trinken, schlafen muß, um als Individuum da zu sein, so lange lügt sich der Subjektivist doch nur etwas vor, wenn er die Objektivität der Dinge und die Allgemeingiltigkeit der Naturgesetze als nur für den Pöbel vorhanden hinstellt. Die Gedanken entstehen

ebenso wie die Wahrnehmungen freilich *in* dem Menschen, aber doch nicht lediglich *durch* den Menschen. So tragen dieselben trotz der subjektiven Färbung, die sie vom Menschen angenommen haben, ihren objektiven, allgemeingiltigen Charakter als Wahrheit und Erkenntnis an sich. —

Was nun die Relativität aller menschlichen Erkenntnis betrifft, durch welche Nietzsche den inneren Zusammenhang des denkenden Ich glaubt aufheben zu können, so geht auch hier Nietzsche zunächst von einer der sichersten und bedeutsamsten Errungenschaften des modernen Geisteslebens aus.

Wie alles in der Welt, so ist auch das menschliche Denken *geworden*, das Gewordene aber kann keine absolute Bedeutung beanspruchen, es ist immer nur relativ, der Durchgangspunkt zu neuem Werden. Auch das Vermögen der Begriffsbildung ebenso wie alle Gesetze der Logik unterstehen diesem Werdeprozeß. In Bezug auf die Vergangenheit steht es fest, daß es zahllose Menschengeschlechter gegeben hat, die keine Begriffe gebildet, keine Erscheinungen als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft, also auch keine logischen Gesetze gehabt haben. Daraus ergiebt sich von selbst, daß eine Zukunft des Menschengeschlechts denkbar sein muß, wo das, was einst *noch nicht war*, auch *nicht mehr* sein wird, und so scheint alle Stabilität des menschlichen Geisteslebens ins Wanken zu geraten. Wenn es aber im menschlichen Denken keine konstanten Größen giebt, ist es dann auch nichts mit dem menschlichen Ich, dem eigentlichen Träger dieser Konstanten, an dem die Kontinuität des menschlichen Bewußtseins sich vollzieht? Hat denn das Denken von gestern mit dem Denken von morgen nichts mehr zu thun, wie

mein Ich von heute sich um das Ich von gestern nicht mehr zu kümmern braucht?

Nietzsche hat auch diese Konsequenz gezogen. Er lebt in einer beständigen Häutung, er gierte danach, alles von sich abzustoßen, was er eben gewesen, und er erklärt: „nur wer sich wandelt, dem fühl' ich mich verwandt!"

Aber diese Konsequenz ist auch wieder durch und durch willkürlich. Die Relativität aller Wahrheit bedeutet in keiner Weise, daß heute das Gegenteil von dem wahr sein kann, was gestern wahr gewesen ist, so wenig die Entwickelungsfähigkeit, das Wachsen und Werden des menschlichen Ich den Sinn haben kann, daß dieses Ich als eine ins unendliche teilbare Größe zu denken sein soll, deren einzelne Teile jedes inneren Zusammenhanges untereinander ermangeln. Im Gegenteil: jede Relativität setzt auch eine lebendige Beziehung auf ein anderes voraus. Auch das Ich von heute, selbst wenn es die radikalste Wandlung des Ich von gestern bedeutete, würde doch in dem Prozeß der Wandlung selbst seine Verbindung mit dem Ich von gestern festhalten, und auch die Wahrheit eines Zeitalters erweist sich nicht eher als ein Irrtum, bis sie an einer anderen Wahrheit gemessen werden, also mit dieser in lebendige Gedankenbeziehung treten kann. Nietzsche bringt seine Verneinung des inneren Zusammenhanges aller zeitlich sich entwickelnden und sich umbildenden Gedanken nur durch eine im Grunde sehr plumpe Erschleichung zu stande: er geht davon aus, daß das Unlogische älter ist als das Logische, daß es Wirkungen hervorbringt, die aller Logik versagt bleiben. Dabei versteht er unter dem Unlogischen zunächst das Nicht-Logische, das noch nicht Logische, während er dann ohne weiteres dieses nicht Logische als

das Widerlogische behandelt. Der Künstler schafft nicht mit der Logik, also ist auch sein Kunstwerk nicht logisch, es ist nicht durch den Intellekt zu erfassen. Aber es ist darum doch nicht widerlogisch, es ist kein hölzernes Eisen, kein viereckiger Kreis, keine Wirkung, die der Ursache vorangeht. In ähnlicher Weise wirft auch Nietzsche die Begriffe nicht-Wahrheit und Irrtum zusammen. Ein Hammer ist keine Wahrheit, sondern ein Instrument. Darum kann der Hammer auch wohl Nägel einschlagen, aber keine Wahrheit widerlegen, so wenig die Kraft, welche durch den Schlag eines Hammers erzielt wird, irgend einen Beweis für eine Wahrheit erbringt. Nietzsche aber mißt Wahrheit an Kraft, Irrtum an Schwäche; die Energie der Leidenschaft, die auf einen Gedanken verwandt ist, soll das Kriterium seiner Wahrheit sein. So treibt Nietzsche ein Spiel mit Worten, denen er einen rein subjektiven, willkürlichen Sinn unterlegt und kann auf diese Weise leicht beweisen, daß die Gedanken keine Reihe darstellen, deren Glieder unter sich zusammenhängen, und deren innere Fortbewegung den Inhalt des denkenden Ich ausfüllt, sondern daß dieselben vielmehr aus zahllosen einzelnen Entladungen ganz verschiedener, in blinder Wahl aufeinander folgender Energien bestehen. Die Relativität aller Wahrheit, eben das Lessingsche Streben nach Wahrheit mit dem immerwährenden Geschick des Irrens, wird so in der Hand Nietzsches durch eine ganz und gar willkürliche, unzulässige Umdeutung der Worte zum Beweis, daß es ein *Streben* nach Wahrheit gar nicht gebe, nur ein Streben nach *Macht* in dem beständig sich erneuenden Spiel der Kräfte und Affekte.

Nietzsche bezeichnet geradezu als das Ziel der Philo-

sophie nicht die Erkenntnis der Wahrheit, sondern die Schaffung einer höheren Kultur, einer höheren Gattung Mensch. Er sagt: „Der Wille zum Leben benutzt die Philosphie zum Zweck einer höheren Daseinsform. Der Philosoph ist der notwendige Mensch des morgens und übermorgens, sein Feind jedesmal das Ideal von heute. Alle die außerordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, haben ihre Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein; ihr eigenes Geheimnis war: um eine neue Größe des Menschen zu wissen, um einen neuen, ungegangenen Weg zu seiner Vergrößerung!"

Die Beschreibung des großen, echten Philosophen ist richtig. Nur haben diese Philosophen auch das Eine gewußt, daß jede Vergrößerung des Menschen zugleich eine Vergrößerung seiner Gedanken, seines Wahrheits- und Erkenntnisgebietes bedeute, weil in der Wahrheit des Gedankens allein die Macht liege, die wahrhaft unüberwindlich sei. Nietzsche will die Vergrößerung des Menschen auf Kosten des Gedankens, durch Vernichtung des Gedankens; er will nicht die Wahrheit als Kraft, sondern die Kraft als Wahrheit. Dadurch wird Nietzsche, der Philosoph, der Antiphilosoph, seine Philosophie ist nicht etwa „keine" Philosophie, sondern die Umkehrung der Philosophie in ihr Gegenteil: Macht geht vor Wahrheit!

IX. Das Problem der Geschichte.

Die zweite der unzeitgemäßen Betrachtungen Nietzsches: „vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" gehört nach meiner Ueberzeugung zu den bedeutendsten, aber auch zu den verwirrendsten Schriften Nietzsches. Wie immer, so trifft Nietzsche auch hier einen Punkt, wo das Unzeitgemäße, ja das Verwegene eben wieder zeitgemäß zu werden anfängt, er wird der Wortführer einer Opposition, die sich im inneren Leben der Zeit längst vorbereitet hat; er läßt eine Saite im Menschen erklingen, deren Ton die besten, im Herzen der Gegenwart schlummernden Geisteskräfte erwachen läßt. Aber er verwirrt auch hier sich selbst und seine Leser durch die Leidenschaft, mit der er einen Teil der Wahrheit für die ganze Wahrheit ausgiebt, durch die krankhafte Sucht des Individualisten, alles anders sein und denken zu wollen als die anderen Menschen. Vor allen Dingen aber tritt an dieser Schrift noch mehr als an den übrigen die geradezu dilettantenhafte Art zu Tage, mit der Nietzsche über ernste Probleme des menschlichen Geisteslebens hinweggeht, ohne die gewaltige Geistesarbeit, die auf die Lösung der Probleme verwandt worden ist, zu würdigen, ja ohne dieselbe auch nur einigermaßen gründlich zu kennen. Wer hätte nicht schon den Nachteil der Historie an sich selbst

erfahren! Jedenfalls dürfte die Zahl derer sehr groß sein, welche für die Klagen und Anklagen Nietzsches gegen die Geschichte und ihre Behandlung ein mitfühlendes Herz besitzen. Wie viel schöne Stunden des jungen Lebens sind nicht mit der Uebung verdorben worden, daß tote Namen möglichst schnell und möglichst wirr im Hirne sich drehen lernten, Namen, deren persönliche Träger dem Schüler sein Lebenlang unbekannte und deshalb herzlich gleichgiltige Größen geblieben sind! Und zu den Namen erst gar noch die Zahlen, die verschmitzten bösen Jahreszahlen, die derjenige Kopf am besten behält, der am wenigsten mit lebendigen Gedanken erfüllt ist, und deren tadellose Uebereinstimmung mit der Geschichtstabelle doch für eine gute Note im Geschichtsunterricht unerläßlich erscheint! — Ja, was wird nicht alles Geschichtsunterricht genannt! Wie Uhland über diejenigen spottet, welche die ganze Bibel als ein Buch der Könige behandeln, so ist der Spott noch mehr am Platze bei denjenigen Geschichtslehrern und Geschichtsbüchern, denen die ganze Weltgeschichte nur eine Dynastengeschichte ist, und für welche die Völker nur so weit existieren, als dieselben den Fürsten zur Folie dienen, in ihrem beschränkten Unterthanenverstande die Pflicht des Gehorsams illustrieren, oder allenfalls das Recht haben, sich für die Fürsten totschießen zu lassen. — Oder die Geschichte dient zur Verherrlichung der Vergangenheit. Unsere ganze humanistische Geistesbildung hat schon von sich aus den Zug, die Aufgaben der Gegenwart an den Idealen der Vergangenheit zu messen, und der Geist der Romantik hat dann das Uebrige gethan, um das Vergangene im Glorienschein des Besseren, Vollkommeneren erstrahlen zu lassen. So lastet die Geschichte tausendfach

auf der Gegenwart, und aus der wenn auch unklaren Empfindung dieser Last erklärt sich vollauf die Wirkung, die Nietzsches Betrachtung namentlich auf junge Gemüter ausübt. Mancher wird doch der Klage Nietzsches zustimmen, daß wir an einem verzehrenden historischen Fieber leiden, mancher wird es verstehen, wenn Nietzsche den viel verherrlichten historischen Sinn, an dem heute alle geistige Bildung gemessen werden soll, einfach als das Vermögen des Wiederkäuens erklärt; wenn er das Grundgebrechen der heutigen Menschheit in dem durch die Vergötterung der Geschichte erzeugten Wahne erblickt, daß wir heute Lebenden im Grunde doch nur Epigonen seien. Der Grundgedanke Nietzsches, der durch alle seine Schriften hindurchklingt, der Gedanke vom Rechte des Lebendigen gegen das Tote, vom Rechte der Zukunft gegen die Vergangenheit, dieser gegen das Leidensgefühl und das Sterbenmüssen sich auflehnende heiße Lust- und Lebensdrang, der uns die fascierende Gewalt der Persönlichkeit Nietzsches gedeutet hat, er ist in dieser zweiten unzeitgemäßen Betrachtung in die Form einer wissenschaftlichen Abhandlung gekleidet, wie später im Zarathustra in die der symbolischen Dichtung. Das Epigonengefühl, so klagt Nietzsche, an dem die Historie den Menschen krank macht, läßt das Gefühl eigenen Lebenswertes und das Vertrauen in die eigene Lebenskraft nicht aufkommen. Deshalb müssen wir lernen, unhistorisch zu denken, wir müssen vergessen, daß wir Epigonen sind. Wir sollen nicht leben wie verblaßte und verkümmerte Spätlinge kräftiger Geschlechter, die als Antiquare und Totengräber jener Geschlechter ein fröstelndes Leben fristen. Solche Spätlinge leben eine ironische Existenz, sie sind lebendige Gedächtnisse, sie wollen ihr

Dasein durch die Vergangenheit rechtfertigen statt durch die Zukunft. Deshalb umfängt sie die trübe Ahnung, daß ihr Leben ein Unrecht sei, da ihnen kein kommendes Leben recht geben könne. — Am berauschendsten aber wirkt wohl der Teil der Ausführungen Nietzsches, in denen er die Anklage erhebt, daß die Geschichte dem Menschen das Glück des Daseins trübe, ja daß ein Mensch, der durch und durch historisch empfinden würde, unfähig werde zum Glück. „Der Mensch brüstet sich seines Menschentums vor dem Tiere und blickt doch eifersüchtig nach dem Glück des Tieres hin, das nicht weiß, was gestern, was heute ist, und deshalb, mit seiner Lust und Unlust kurz angebunden an den Pflock des Augenblickes, weder schwermütig noch überdrüssig wird. Der Mensch wundert sich über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Der Augenblick, vorher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblickes. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort — und flattert wieder zurück, dem Menschen in den Schoß. Dann sagt der Mensch: ich erinnere mich, und beneidet das Tier, welches sofort vergißt und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer verschwinden sieht. So ergreift den Menschen auch der Anblick des Kindes wie der Gedanke eines verlorenen Paradieses, weil das Kind wie die weidende Herde noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt. Und doch muß ihm das Spiel gestört werden; nur zu zeitig wird es aus der

Vergangenheit heraufgerufen. Dann lernt es das Wort „ich war" zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden, Ueberdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist: ein nie zu vollendendes Imperfektum. Und der Tod selbst, der endlich das ersehnte Vergessen bringt, unterschlägt doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein, und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis, daß Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen".

Weil nun aber nach Nietzsche das Glück in irgend einem Sinne die Macht ist, die den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt, so besteht das Problem der Geschichte in der Frage, wie sich die Vergangenheit aus einer Lust und Leben hemmenden, zu einer Lust und Leben fördernden Macht umgestalten läßt.

Halten wir daran fest, daß das größte wie das kleinste Glück nach Nietzsche nur dadurch zum Glück wird, daß der Mensch vergessen könne, oder das Vermögen besitze, unhistorisch zu empfinden, so lautet das Problem genauer: wie kann die Geschichte selbst unhistorisch gemacht, wie kann das Vergangene in seiner Vergangenheit besiegt und zur Gegenwart gemacht werden? — Die siegende Kraft setzt den Feind, der besiegt werden soll, selber voraus, deshalb ist das Unhistorische und das Historische gleichermaßen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes, einer Kultur notwendig. Wäre das Historische alleinherrschend, so gäbe es für den Menschen kein Glück, kein Leben. Deshalb muß vor allen Dingen die Herrschaft der Geschichte beschränkt, ihr selbst muß eine Grenze

gesteckt, es muß für den Menschengeist ein Horizont geschaffen werden, über den sein Auge nicht hinausschweift, denn jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ohne diesen Horizont siecht es matt und überhastig zu zeitigem Untergange dahin. Wird durch diesen Horizont das Feld der Geschichte übersehbar, so kann der Mensch, aber auch nur unter ganz besonders günstigen Bedingungen ein Stück Geschichte in sich aufnehmen; es hängt davon ab, wie groß die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist, jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben. Durch diesen Assimilationsprozeß vernichtet der Mensch die Geschichte und macht aus ihr lebendige Gegenwart; er schafft selber das Unhistorische, das einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich allein die Erzeugung von Leben möglich macht, während in einem Uebermaß von Historie, die diesem Aneignungsprozesse widerstrebte, der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein.

So ist also klar, daß Nietzsche alle Geschichte ausschließlich vom Standpunkte der Gegenwart aus betrachtet und nur nach ihrer Fähigkeit, dem Leben zu dienen, gewertet wissen will. Dem entspricht auch das Wort Goethes, mit dem er das Vorwort zu seiner Schrift einleitet: „übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben". In dreierlei Hinsicht gehört nach Nietzsche die Geschichte dem Lebendigen: sie gehört ihm als dem Thätigen und Strebenden, sodann als dem Bewahrenden und Verehrenden, und endlich als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen

entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie: die monumentalische, die antiquarische und die kritische.

Der Thätige und Strebende, der Mächtige, der einen großen Kampf kämpft und dabei Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht, braucht die Historie als Mittel gegen die Resignation, die ihn mit dem Ekel vor den schwächlichen und hoffnungslosen Müßiggängern, unter denen er sich befindet, sonst überfallen würde. Er sucht beim Blick in die Vergangenheit die großen Momente im Kampfe der Einzelnen und ist davon überzeugt, daß, was einmal vermochte, den Begriff Mensch weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, auf ewig vorhanden sein muß, um dies ewig zu vermögen. Er sieht in der Geschichte den Höhenzug alles Großen, die ewigen Denkmäler längst vergangener Augenblicke, die doch noch lebendig, hell und groß genug sind, um über die Jahrtausende hinauszuschauen. So entnimmt der Thätige aus der Geschichte den Beweis, daß das Große einmal war, jedenfalls einmal möglich war, und er gewinnt damit den Glauben, daß es auch wohl wieder einmal möglich sein wird; er geht mutiger seinen Gang, denn jetzt ist der Zweifel, der ihn in schwächeren Stunden erfüllt, ob er nicht vielleicht das Unmögliche wolle, aus dem Felde geschlagen. Freilich ist diese monumentalische Betrachtung der Geschichte, wie Nietzsche nicht entgangen ist, nicht denkbar ohne Willkür. Zunächst ist die Auswahl dessen, woraus das Individuum seine großen Antriebe empfängt, individuell bestimmt. Dabei bleiben große Epochen der Geschichte vollständig übersehen, sie fallen für die Betrachtung einfach aus. Und es geht bei der monumentalischen Geschichtsbetrachtung kaum ab, ohne daß die Geschichte, die eben als nachahmbar und zum zweiten Male

möglich beschrieben werden muß, etwas verschoben, ins Schönere umgedeutet und damit der freien Dichtung angenähert werde, ja es giebt Zeiten, die zwischen einer monumentalischen Vergangenheit und einer mythischen Fiktion gar nicht zu unterscheiden vermögen. Dadurch leidet die Vergangenheit selber Schaden, und es entsteht die Möglichkeit, daß nun gerade die schwachen Geister die monumentalische Geschichte gegen die starken ausspielen, ihnen den Weg verlegen und die Luft verfinstern, indem sie ein halb begriffenes Monument irgend einer großen Vergangenheit götzendienerisch umtanzen. Sie benutzen die Denkmäler des Großen in der Geschichte, um das Werden des Großen in der Gegenwart zu hindern, und ihr Mittel dazu ist zu sagen: seht, das Große ist schon da, es braucht nicht erst geschaffen zu werden!

Neben den Thätigen und Strebenden giebt es aber auch bewahrende und verehrende Menschen. Es sind die, die mit Treue und Liebe dorthin zurückblicken, woher sie gekommen sind. Der Verehrende will durch behutsame Pflege des alten die Bedingungen, unter denen er selber entstanden ist, für solche bewahren, welche *nach* ihm entstehen sollen, und auf solche Weise dient er dem Leben. Er giebt dem Kleinen und Beschränkten, dem Morschen und Veralteten dadurch eine eigene Würde und Unantastbarkeit, daß er mit seiner antiquarischen Seele in diese Dinge übersiedelt und sich darin ein heimisches Nest bereitet. Die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst; er versteht die Mauer, das getürmte Thor, die Ratsverordnung, das Volksfest wie ein ausgemaltes Volksfest seiner Jugend und findet sich selbst in dem allen wieder. Dieser historisch-antiquarische Ver-

ehrungssinn verbreitet über bescheidene, selbst kümmerliche Lebenszustände eines Volkes ein einfaches, rührendes Lust- und Zufriedenheitsgefühl und dient dadurch ebenfalls dem Leben, d. h. dem Leben der Kleinen, der minder begünstigten Geschlechter, denen dadurch Heimat und Heimatstätte lieb und teuer gemacht wird.

Aber dieser antiquarische Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; er sieht nur ganz weniges, und das Wenige sieht er viel zu nah und isoliert. Er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles als gleich wichtig, d. h. jedes Einzelne als zu wichtig. Der antiquarische Sinn versteht allein, Leben zu bewahren, nicht es zu erzeugen. Er leitet aus der Thatsache, daß etwas alt geworden, die Forderung ab, daß es unsterblich sein müsse, und lähmt so den Handelnden, der als Handelnder immer etwelche Pietät verletzen muß. Deshalb ist noch eine dritte Art, die Vergangenheit zu betrachten, nötig: die kritische, kritisch nicht im wissenschaftlichen, sondern im praktischen Sinne genommen, kritisch im Dienste des Lebens. Diese Kritik ist die Kraft, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um *leben* zu können; sie ist der Richterspruch der Lebendigen über die Toten, der nach einer peinlichen Inquisition der Vergangenheit zu dem Urteil kommt: alles, was entsteht, ist wert, daß es zu Grunde geht — ein für das Leben selbst höchst gefährlicher Prozeß, der grausam über alle Pietäten hinwegschreitet, aber ein notwendiger Kampf der Lebenden gegen die Toten, eine Befreiung der Gegenwart von der Last der Vergangenheit. —

Daß die Geschichte in diesem Sinne, wie Nietzsche will, dem Leben dienen kann und soll, erscheint unzweifel-

haft. Aber, das ist nun der entscheidende Punkt, sie leistet diesen Dienst gar nicht als Geschichte, sondern durch die Anwendung, die der Mensch von ihr macht. Die monumentalische, antiquarische und kritische Behandlung der Geschichte ist eben nicht die wissenschaftliche, sie ist eine Bearbeitung der Geschichte zu bestimmten ästhetischen oder moralischen oder politischen Zwecken. Sie ist also im besten Falle eine geschickte, vielleicht anziehende oder ergreifende Uebermalung der Geschichte, oft genug aber auch ein üppig wucherndes Schlinggewächs, welches den wahren Sinn der Geschichte total verdeckt und entstellt. Gerade das Falsche an der bisherigen Geschichtsschreibung will Nietzsche konservieren: das Hineintragen moderner Ideen in die Vergangenheit, das Beurteilen der Erscheinungen der Geschichte vom Standpunkte der Gegenwart aus. Ehe der Mensch die Geschichte in seinen Dienst nehmen kann, muß doch die Geschichte da sein, muß sie im Fluß der Ereignisse festgehalten, aus der Vergangenheit reproduziert sein. Eben diese möglichst getreue, objektive Reproduktion der Vergangenheit im menschlichen Bewußtsein, die wir als die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung betrachten, ist aber das eigentliche Problem der Geschichte, und diese Aufgabe gerade verneint Nietzsche in seiner Schrift radikal, in ihr sieht er gerade den großen Nachteil und die Gefahr der Historie für das Leben. Zwischen die Konstellation von Leben und Geschichte, so behauptet Nietzsche, ist ein feindseliges Gestirn getreten: die Wissenschaft! Während die Geschichte nur Wert hat zum Zweck des Lebens, und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung des Lebens, hat sich mit der Forderung, daß die Historie

Wissenschaft sein soll, eine Schar von Wissensbegierigen, denen Vermehrung der Erkenntnis das Ziel selbst ist, der Geschichte bemächtigt. Jetzt regiert nicht mehr allein das Leben und bändigt das Wissen um die Vergangenheit, die Vergangenheit ist in der Wissenschaft souverän geworden. Der Mensch will in der Geschichtswissenschaft *Wahrheit*, da verfällt er dem Verhängnis: es lebe die *Wahrheit*, wenn auch das *Leben* zu Grunde geht! Das Problem der Geschichte, wie dasselbe als das bedeutsamste Problem des menschlichen Denkens und Forschens in das moderne Geistesleben eingetreten ist, existiert also nach Nietzsche nur zu Unrecht.

Geschichte im Sinne der modernen Wissenschaft setzt *Zusammenhänge* des menschlichen Geschehens voraus, und nur darüber gehen die Prinzipien der Forschung weit auseinander, welcher Art diese Zusammenhänge sein sollen. Liegen diese Zusammenhänge, im Sinne der Geschichts-*philosophen*, im *Geist*, in der sich selbst entfaltenden und in der Fülle ihrer Momente sich selbst darstellenden Vernunftidee, oder liegen dieselben in den Lebensbedingungen der Gesellschaft, der jeweiligen Struktur des sozialen Organismus? Giebt es für die Geschichte und ihre Entwickelung Gesetze a priori, Gesetze, die dem Menschengeiste innewohnen, und für die er dann die Bestätigung in dem wirklichen Verlaufe des Geschehens zu suchen hat, oder muß der Forscher die Gesetze der Geschichte aus der Erfahrung abnehmen, daß er zunächst das wirklich Geschehene aufsucht und danach die in dem Geschehenen wirksamen Gesetze feststellt? Das sind große Gegensätze in der Behandlung des historischen Problems auf Seiten der modernen Forschung; aber in dem Einen sind die

Vertreter der entgegengesetzten Standpunkte einig, daß es eine objektive Geschichte giebt, daß das, was in der Menschenwelt geschehen ist und geschehen wird, auch vom Menschengeiste begriffen und in das menschliche Bewußtsein aufgenommen werden kann und soll. Jetzt erklärt Nietzsche diese Riesenarbeit des Geistes nicht nur für unnütz, sondern geradezu für schädlich. Für ihn giebt es keine Geschichte, sondern nur noch Geschichten, eigentlich auch keine Historie, sondern nur noch Histörchen.

Bei einer solchen radikalen Absage an diejenige Geisteswissenschaft, welche recht eigentlich führend im modernen Geistesleben dasteht, wäre wohl zu fordern gewesen, daß Nietzsche sich wenigstens mit den leitenden Theorien der modernen Geschichtsforschung vertraut erweisen würde. Aber ihm passiert in seiner Polemik das eigentümliche Mißgeschick, daß er — Ed. v. Hartmann unter die Historiker rechnet und dessen Philosophie des Unbewußten zerzaust, in der Meinung, damit ein Fundament der Geschichtswissenschaft getroffen zu haben. Er nennt Hartmanns Buch eine Parodie aller Welthistorie und meint, es habe selten eine lustigere Erfindung und eine mehr philosophische Schelmerei gegeben als diejenige Hartmanns. Aber was hat denn der ernste Historiker mit Hartmanns Philosophie des Unbewußten anders zu thun, als daß er das Buch allenfalls historisch zu begreifen, es als ein Produkt seiner Zeit nach Ursache und Wirkung zu verstehen sucht! Es giebt doch wirklich keinen einzigen Historiker, der die Prinzipien seiner Forschung oder sein Urteil über den Wert der Geschichte aus Hartmanns Philosophie des Unbewußten entnommen hätte!

Doch um Nietzsche wirksam zu bekämpfen, müssen wir

ihn auf seinem eigenen Boden und womöglich mit seinen eigenen Waffen bekämpfen. Nietzsche verlangt, daß alles, was der Mensch geistig in sich aufnehme, auch sein Leben fördere. Er urteilt dann, daß die Geschichte, als Wissenschaft, als Erkenntnisobjekt behandelt, das Leben schädige, und folgert also, daß der Mensch, der leben wolle, sich von der Geschichtswissenschaft loszumachen habe. Wir geben Nietzsche den Obersatz zu und stellen uns also mit ihm auf den Boden der vollen Lebensbejahung. Wir alle sind wohl, als Kinder unserer Zeit, in diesem Sinne Nietzscheaner: wir wollen das Leben und seine immer reichere Entfaltung, wir wehren uns gegen alles, was dem Leben geschwächte Persönlichkeiten schaffen würde. Es kommt also darauf an, zu untersuchen, ob die Geschichtswissenschaft eine Leben fördernde oder Leben schwächende Macht bedeutet.

Nietzsche begründet seine Anklage gegen die historische Wissenschaft mit der Behauptung, daß das historische Phänomen, sobald es *erkannt* werde, tot sei, weil alles Leben aufhöre, wenn es seziert werde. Aber die Sache ist umgekehrt: das Leben wird nur seziert, wenn es aufgehört hat, das historische Phänomen wird erst erkannt, wenn es tot ist. Aber dieses Sezieren und dieses Erkennen ruft eben das Leben, das aufgehört hat, zum Leben zurück, es nimmt die Lebenselemente der Vergangenheit in das eigene Bewußtsein auf und vermehrt damit das Leben genau um die in das Bewußtsein aufgenommenen Bestandteile. Wir wollen diese Erscheinung an ebendenselben Beispielen deutlich machen, welche Nietzsche für seine Behauptung anführt, an den Beispielen der Religionsgeschichte und der Kunstgeschichte.

Nietzsche ist der Ansicht, daß die Theologie, welche

sich mit der Geschichte einlasse, wenn auch wahrscheinlich sehr wider Willen, im Dienste des Voltaireschen écrasez l'infame stehe. Man könne am Christentum lernen, daß es unter der Wirkung einer historischen Behandlung blasiert und unnatürlich geworden sei, bis endlich eine vollkommen historische, d. h. gerechte Behandlung es in ein reines Wissen um das Christentum auflöse und dadurch vernichte. — Aber die historische Behandlung des Christentums ebenso wie die wissenschaftliche Erforschung jeder anderen Religionsgeschichte hat dem religiösen Leben vielmehr seinen Bestand im Menschengemüte neu gesichert. Indem die Geschichtsforschung die zeitgeschichtlichen Bedingungen klarlegt, durch welche das Religiöse seine bestimmte Gestalt, sei es als christliche Kirche, sei es als Buddhismus oder als jüdische Synagoge oder sonst wie angenommen hat, hat sie zugleich die Blasiertheit vernichtet, welche in diesen Gestaltungen nur Unnatur, Priesterbetrug oder Volkswahn erblickte. Sie hat in dem Maße, wie sie sich der Aufgaben ihrer strengen Wissenschaftlichkeit immer mehr bewußt wurde, die einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens, die großen wie die kleinen, die gesunden wie die krankhaften, in ihrem Wesen würdigen gelehrt. Freilich kann die Geschichtswissenschaft die Religion nicht erzeugen, sie kann nur den historischen Formen derselben nachgehen. In diesem Sinne ist die Religion keine historische, sondern eine psychologische oder vielmehr noch eine natürliche Größe. Aber die Religion ist damit keineswegs unhistorisch, und es ist dasselbe Spiel mit Worten, durch welches Nietzsche in der Philosophie für das Nicht-Logische das Unlogische, d. h. das dem Logischen Entgegengesetzte einschiebt, wenn er hier das Nicht-Historische

als das der Historie Entgegengesetzte, das Unhistorische behandelt.

So ist auch die ästhetische Wirkung der Kunst etwas anderes als die Kunstgeschichte; aber beide bilden darum doch keinen Gegensatz in der Weise, daß eins das andere aufhöbe. Wenn es Kunsthistoriker giebt, die mit ihren historischen Erörterungen einem den Kunstgenuß gründlich verderben, so liegt das eben daran, daß diese Kunsthistoriker unkünstlerische Menschen sind, es liegt an dem persönlichen Unvermögen der Historiker, nicht an der Kunstgeschichte als solcher, und es ist so wenig richtig, daß die Kunstgeschichte den Kunstgenuß ertöte, daß vielmehr, natürlich unter Voraussetzung der ästhetischen Empfänglichkeit, ein Kunstwerk seinen vollen Lebensgehalt nur demjenigen erschließt, der in demselben den Geist einer Zeit, eines Volkes verkörpert findet, der aus demselben das Echo des nach geschichtlicher Verwirklichung ringenden Menschengeistes herauszuhören vermag. Eben weil jedes Kunstwerk historisch bedingt ist, so kann auch nur eine Kenntnis dieser historischen Bedingungen dem Kunstwerk zu seinem vollen Rechte verhelfen und auch dem, was an demselben überlebt, tot erscheint, neues Leben einhauchen, indem wir das Kunstwerk eben die Sprache der Zeit reden lassen, in deren Schoße es entstanden ist. Es widerspricht also durchaus den Thatsachen, daß die Geschichtswissenschaft, insbesondere auch die Religionsgeschichte und Kunstgeschichte, lebenzerstörend wirke. Sie thut das so wenig, wie die Kenntnis der Akustik die seelische Empfindung des Tones, oder die der Optik den Farbenzauber vernichtet.

Als zweiter wichtiger Punkt der Anklage, welche

Nietzsche gegen die Geschichtswissenschaft erhebt, erscheint der, daß durch die geschichtliche Forschung das lebendige Subjekt im Forscher zu Grunde gehe, indem sich dasselbe an das Objektive in der Geschichte verliere. Das Leben, wie Nietzsche es auffaßt, fordert, das Vergangene zu bemeistern, und soweit es sich nicht bemeistern lassen will, es zu vergessen. Die Geschichtsforschung verlangt dagegen vom Forscher, daß er die Gegenwart, sich selbst vergesse, um sich ganz und gar in das Leben der Vergangenheit versenken zu können. Nun giebt es in der That Historiker, die über der Beschäftigung ihres Lebens mit den Mumien selber zur Mumie geworden sind. Aber selbst diese mumifizierten Gelehrten haben für das Leben im ganzen doch wieder eine das Leben fördernde Bedeutung, indem sie, freilich mit dem Opfer ihrer Persönlichkeit, irgend ein im tiefsten Schacht der Vergangenheit begrabenes Gestein losgehauen und eine Strecke weiter ans Tageslicht gefördert haben, während dann der wirkliche Historiker, der geniale Gelehrte, aus diesem Gestein das edle Metall ausschmilzt und mit demselben den Bestand des gegenwärtigen Lebens bereichert. Die systematische Geschichtsforschung der Gegenwart, durch welche die Geschichtsschreibung aus der Stufe der Chronikschreibung oder der bald ästhetischen bald politischen Tendenzschriftstellerei zum Range einer wirklichen Wissenschaft erhoben worden ist, hat durch den Nachweis, daß die einzelnen Menschentypen durch die jeweiligen Kulturzeitalter bedingt sind, erst die Möglichkeit geschaffen, auch den Menschen der Gegenwart in seinem ganz bestimmten Kulturtypus zu begreifen. Damit aber hat die Geschichtsforschung das einzig sichere Heilmittel gegen die beiden gefährlichsten Lebensfeinde geschaffen,

gegen utopische Hoffnung und düstere, pessimistische Verzweiflung. Wer die Menschen lehrt, wo die Grenzen des historisch Möglichen für sie sind, der leistet dem Leben einen wichtigeren Dienst, er wirkt lebenfördernder als Nietzsche, der von den Menschen verlangt, sie sollten durch die Lüfte fliegen, ohne sich darum zu kümmern, daß die Natur den Menschen die Flügel versagt, und auch die Technik bislang noch keine Flugmaschine erfunden hat.

Den letzten und wahrsten Grund seines Hasses gegen die moderne Geschichtsforschung enthüllt uns Nietzsche endlich in folgenden Worten: „Man fahre nur fort, die Geschichte vom Standpunkt der Massen zu schreiben und nach jenen Gesetzen in ihnen zu suchen, die aus den Bedürfnissen dieser Massen abzuleiten sind, also nach den Bewegungsgesetzen der niedrigsten Lehm- und Thonschichten der Gesellschaft! Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Kopien großer Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt; sodann als Widerstand gegen die Großen; und endlich als Werkzeuge der Großen. Im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik! Wie, die Statistik bewiese, daß es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist. Soll man die Wirkung der Schwerkräfte Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben, aber damit steht auch dann der Satz fest: soweit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts wert, und ist die Geschichte nichts wert".

Es ist derselbe Gedanke, der sich als der rote Faden durch alle Schriften Nietzsches zieht: nur das Einzelne

und der Einzelne hat Wert; alles dagegen, was über dem Einzelnen stehen will als eine Macht des Allgemeinen, vor allen Dingen die Erkenntnis, die Wahrheit, welche eine zwingende Gewalt über den Einzelnen beansprucht, ist vom Uebel, ist lebenfeindlich. Nietzsche spricht: sic volo, sic jubeo, und der Souveränität dieses Individuums muß alle Gewalt im Himmel und auf Erden, auch die, welche für die unbezwingbarste gehalten wurde, die Gewalt der Vernunft, der Wissenschaft, ja selbst der Geschichte sich beugen. Nietzsche dekretiert: „Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen den Einzelriesen der Menschheit die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen. Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren!" So wird die Geschichte gar nicht gefragt, ob sie wohl auch ein Wörtchen über ihre eigene Aufgabe zu sagen habe, und alle Geschichtskonstruktionen, die Nietzsche den Historikern Hegelscher Richtung vorwirft, sind doch harmlos zu nennen gegen die, welche Nietzsche sich selber leistet, indem er von sich aus nicht nur der Geschichte ihre Aufgabe, sondern der gesamten Menschheit ihr Ziel zu diktieren sich herausnimmt.

Nietzsche schließt seine zweite unzeitgemäße Betrachtung mit einem Appell an die Jugend, die er nicht nachdrücklich genug vor der Historie warnen kann, und die er aufruft, eine neue Geschichte zu beginnen, in der die alte ihre Leben regulierende Kraft vollständig verloren haben soll. Das wäre komisch, wenn es nicht geradezu tragisch wäre. Jugend ist ein schönes, aber auch ein doppelsinniges Wort. Es bezeichnet frische Lebensquellen, neue Ursprünge des

Lebens — aber auch das unreife, ziel- und planlos umherschweifende und damit sich selbst vergeudende Leben. Eben die Jugend, die meint, das Leben überall von vorn anfangen zu müssen, mit Verachtung der historischen Erfahrung und historischen Lebensgesetze ihr eigenes Leben gestalten zu können, diese grüne, übergrüne Jugend, sie wird auch unversehens welk und alt, und die Grauhaarigkeit, die Nietzsche den Historikern nachsagt — er meint, die Historiker kämen schon grauhaarig zur Welt — ist in erster Linie das Merkmal dieser geschichtslosen, um nicht zu sagen: geschichtswidrigen Existenzen, während das Leben in der Geschichte und mit der Geschichte, der Gehorsam gegen ihre Gesetze und die Verwertung ihrer Erfahrungen auch unter den grauen Haaren das Herz gesund erhält.

X. Das Problem des Staates.

Wer über systematische Geschichtsforschung und systematisches Denken so urteilt, wie Nietzsche es thut, daß er in beidem nur eine lebenfeindliche, die höhere Menschenkraft lähmende Macht erblickt, von dem ist von vornherein nicht zu erwarten, daß er ein tieferes Verständnis für politische Fragen und politisches Leben bekunde.

Der moderne Staat ist eine geschichtliche Erscheinung, er ist eine bestimmte Form des gesellschaftlichen Lebens, die sich in den Kämpfen von anderthalb Jahrtausenden herausgebildet hat, eine Verschmelzung des römischen Staatsgedankens mit dem germanischen Volksgedanken. Das römische Reich ist zertrümmert worden nicht durch ein anderes Reich, einen anderen ihm gleichartig gegenüberstehenden *Staat*, sondern durch ein in Stämme gegliedertes, zu Stämmen organisiertes *Volk*. Der Fürst, der König in diesen Stämmen, war nicht Regent, Souverän im römischen Sinne; er war Anführer im Kriege, während in allen inneren Angelegenheiten, namentlich in den Fragen des wirtschaftlichen und des Rechtslebens, die Stammesgenossen selbst die Ordnung und Entscheidung trafen. Mit Karl dem Großen eignet sich das siegende Volk zuerst die bedeutsamsten Errungenschaften der besiegten Kultur an: den Gedanken des zentralisierten, des

politischen Staates. Aber noch ist der Gedanke viel zu schwach, um über das Zeitalter seines ersten persönlichen Trägers hinaus sich lebenskräftig zu behaupten. Der feudale Staat des Mittelalters hat vom römischen Staate Namen und Gewand, während die alte germanische Stammes- und Wirtschaftsgenossenschaft den wirklich politischen Inhalt des nationalen Lebens bildete. Erst im 16. Jahrhundert werden die grundherrschaftlichen Wirtschaftsgebilde Staatengebilde; die kirchliche Reformation ist, von ihrer politischen Seite angesehen, nichts anderes, als die Inauguration des territorialen Staates, und der dreißigjährige Krieg verschafft den mittelalterlichen Territorialherren die Anerkennung ihrer Würde als souveräne Fürsten, während in Frankreich die Feudalherren von der Krone niedergeworfen und dem zentralisierten Staate einverleibt werden. Erst die französische Revolution, und in ihrem Gefolge die große politische Umwälzung des 19. Jahrhunderts schafft nun den modernen, den nationalen Staat, in welchem der Souverän selbst als Träger des nationalen Gedankens seine Rechtsstellung in der Gemeinschaft des Volkslebens einnimmt.

Dieser moderne Staat ist aber nicht nur ein historisches Gebilde, er ist ebenso ein Problem; ein Problem für die Praxis, insofern seine rechtliche und politische Ausgestaltung eine bewußte Aufgabe aller seiner Bürger enthält, ein Problem aber auch für die Theorie, insofern das theoretische Denken diese praktischen Aufgaben zugleich als geistige und dem Bewußtsein der Menschen entnommene Fragen behandelt.

Nietzsche müßte nicht der allzeit verneinende Geist, der große Skeptiker sein, wenn er nicht auch seinen energi-

schen Widerspruch gegen diese gewaltige politische Tendenz unseres Zeitalters zum Ausdruck gebracht hätte. Aber Nietzsche dürfte auch nicht der feinsinnige Denker, der Wortführer der freien Geister sein, wenn nicht dieser Widerspruch ein leiseres oder lauteres Echo im Herzen des modernen Menschen gefunden haben sollte.

Der moderne Staat will nach innen souverän, nach außen national sein. Nietzsche sieht nach beiden Seiten Gefahr für die Kultur, und er spricht diese Gefahr in der ihm eigenen rückhaltlosen und rücksichtslosen Weise aus.

Im Zarathustra erscheint der Staat als der neue Götze. Er spricht zu den Menschen: „alles will ich euch geben, so ihr niederfallt und mich anbetet!" Er hat die Besieger des alten Gottes erraten und macht sich nun ihre Kampfesmüdigkeit zu Nutze; er proklamiert: „auf Erden ist nichts Größeres als ich — der ordnende Finger bin ich Gottes". Damit schafft der Staat die große Lüge, mit der er die Völker tötet; er ist der Lebenvernichter, der die Fallen stellt für viele und ein Schwert und hundert Begierden über sie hinhängt. Der Staat ist nur möglich, weil „viel zu viele geboren werden; für die Ueberflüssigen wird der Staat erfunden". Er hat seine düsteren Lügen auch in die großen Seelen geraunt, er hat sich den Glanz ihrer Tugend und den Blick ihrer stolzen Augen gekauft, um mit den wenigen Guten die „Viel zu Vielen" zu ködern. Nun sterben sie alle, die den neuen Götzen verehren, denn sie haben ein Gift getrunken, daß sie nun gar den langsamen Selbstmord „Leben" heißen. Der Staat macht die Gesunden krank, indem er bewirkt, daß sie sich selber verlieren; er läßt die Menschen über einander wegklettern wie die geschwinden Affen. Sie

wollen alle zum Throne hinklettern, als ob das Glück auf dem Throne säße; dabei zerren sich dann die Kletternden gegenseitig in den Schlamm und die Tiefe, denn oft genug sitzt der Schlamm auf dem Throne, wie auch der Thron oft auf dem Schlamme sitzt.

Kultur gedeiht nur in Zeiten des politischen Niederganges. Deshalb ist es eine Dummheit, den Staat als Träger der Kultur anzusehen und ihm die Schule als Bildungsmittel anzuvertrauen. Die politischen und wirtschaftlichen Fragen sind es gar nicht wert, daß ein Mann, der etwas auf sich hält, sich mit ihnen abgiebt. In der Politik wird gerade das Beste am Menschen verschwendet, verdorben. Deshalb gilt es für Nietzsche fast als unanständig, sich mit Politik zu befassen; der Staat ist ein Arbeitsfeld nur für die geringeren Menschenwerte. Politik ist eine Krankheit. „Die Opfer der politischen Krankheit", — so führt Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches" aus, „namentlich der Sucht eines Volkes, große Politik zu treiben, dürfen nicht allein nach den ungeheuren Einbußen bemessen werden, welche Krieg und Kriegsbereitschaft mit sich bringen; auch nicht allein darin, daß eine Menge der hervorragendsten Talente auf dem Altare des Vaterlandes oder der nationalen Ehrsucht geopfert werden. Sondern abseits von diesen öffentlichen Hekatomben, und im Grunde viel grauenhafter als diese, begiebt sich ein Schauspiel, welches fortwährend in hunderttausend Akten gleichzeitig sich abspielt: jeder tüchtige arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes wird von dieser Lüsternheit beherrscht und gehört seiner eigenen Sache nicht mehr völlig an. Die täglich neuen Fragen und

Sorgen des öffentlichen Wohles verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herzkapitale jedes Bürgers. Die Summe aller dieser Opfer und Einbußen an individueller Energie und Arbeit ist so ungeheuer, daß das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche große Konzentration und Einseitigkeit verlangen, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht."

Am schlimmsten wütet die politische Krankheit im Liberalismus, der als Träger der demokratischen Bewegung und der Massenaufklärung das Politisieren verallgemeinert hat. In der Demokratie verfällt nicht nur die politische Organisation, sondern auch der Mensch. Die Politik wird durch den Liberalismus in immer weitere Kreise getragen, dadurch veröden die anderen Geistesgebiete; die Politik führt zur Verflachung des Geistes, zur Vernachlässigung der höheren Kulturaufgaben. Alle repräsentativen Verfassungen entspringen dem Streben, durch Zusammenaddieren kluger Heerdenmenschen die Befehlshaber zu ersetzen. Der große Mann der Masse, also der politische Parteiführer, ist nach einem sehr einfachen Rezepte hergestellt: „Er muß der Masse etwas in den Kopf setzen, was ihr sehr angenehm ist und so thun, als ob er den starken Willen habe, das ihr sehr Angenehme zu erkämpfen. Im übrigen muß er alle Eigenschaften der Masse haben, denn um so weniger schämt sie sich vor ihm, um so mehr ist er populär. Am besten muß er folgende Eigenschaften haben: gewaltthätig — neidisch; ausbeuterisch — intrigant; schmeichlerisch kriechend — aufgeblasen; je nach Umständen alles".

Der politische Liberalismus verdirbt nicht nur die

Kultur, er arbeitet auch unvermeidlich an der Auflösung der Grundlagen, auf denen ein Staatsleben sich aufbaut. Die Aristokratieen von Geblüt, die der politische Massen-instinkt nicht mehr gelten läßt, haben ein unzweifelhaftes Anrecht auf höhere Schätzung, weil sie zwei durch Ver-erbung gesteigerte Kräfte vor anderen voraus haben: die Kunst, befehlen zu können und die Kunst des stolzen Ge-horsams. Mit dem Privileg des Geburtsadels geht dem Staate seine beste Kraft verloren. Zugleich zerstört die allgemeine Aufklärung den religiösen Nimbus, der die Autoritäten des Staates umgiebt. Die Welt wird ärmer und kann eine Menge der erstaunlichsten Wirkungen nicht mehr erreichen, wenn die Subordination schwindet, welche im Militär- und Beamtenstaat so hoch geschätzt wird wie einst in der geschlossenen Taktik der Jesuiten. „Und die Subordination *muß* schwinden, weil ihr Fundament schwindet, der Glaube an die unbedingte Autorität, an die endgiltige Wahrheit". Selbst im Militärstaat ist der physische Zwang nicht ausreichend sie hervorzubringen, sondern allein die angeerbte Adoration vor dem Fürstlichen wie vor etwas Uebermenschlichem. Die früher fast un-heimliche Stimmung von Verehrung und Angst und Scham, in welcher die Menschen mit ihren Fürsten vielfach in ähnlicher Weise wie mit ihrem Gott verkehrten, ist viel schwächer geworden. Die konstitutionelle Regierungsform, welche Bismarck als ein Kompromiß zwischen Regierung und Volk bezeichnet, soll nach liberal-demokratischer Auf-fassung die Regierung zu einem Organ des Volkes machen. Wenn dieser Begriff sich der Köpfe bemächtigt, müssen alle Verhältnisse sich verkehren und verschieben, für welche das Verhältnis zwischen Volk und Regierung das stärkste

Vorbild bedeutet: der Verkehr zwischen Lehrer und Schüler, Hausherrn und Dienerschaft, Vater und Familie, Heerführer und Soldat, Meister und Lehrling.

Nietzsche ist darüber nicht im Zweifel, daß es kein wirksameres Instrument in der Hand der Regierungen gebe, um die Völker in der Unterwürfigkeit und Unmündigkeit zu erhalten, als die Religion. Freilich meint er das nur in dem Sinne Macchiavellischer Politik, in der die Herrschenden sich wohl persönlich von einem Glauben dispensieren könnten, wenn nur die Gehorchenden in demselben verblieben. Er sagt (Menschliches, Allzumenschliches) „Absolute vormundschaftliche Regierung und sorgsame Erhaltung der Religion gehen notwendig zusammen, denn die Religion befriedigt das einzelne Gemüt in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung, des Schwankens, des Mißtrauens, also da, wo die Regierung sich außer stande fühlt, direkt etwas zur Linderung der seelischen Leiden des Privatmannes zu thun. Ueberall, wo die notwendigen oder zufälligen Mängel der Staatsregierung oder die gefährlichen Konsequenzen dynastischer Interessen dem Einsichtigen sich bemerkbar machen und ihn widerspenstig stimmen, werden die Nicht-Einsichtigen den „Finger Gottes" zu sehen meinen und sich in Geduld den Anordnungen von „oben" unterwerfen". Aber wie nun, wenn das Volk, eben infolge der Aufklärung und des Liberalismus, viel zu mannigfach über religiöse Dinge denkt, als daß es der Regierung ein gleichartiges, einheitliches Vorgehen bei religiösen Maßregeln gestatten dürfte? Dann wird die Religion als Privatsache behandelt und dem Gewissen jedes Einzelnen überantwortet werden müssen. Dann aber schwindet auch der Glaube

an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates, und der Staat wird unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Der Staat braucht also zu seiner Existenz eine religiöse Fiktion; er hat nur die Wahl, diese Fiktion auch dann, wenn sie als solche erkannt, also zur Lüge geworden ist, künstlich aufrecht zu erhalten, oder mit dem Preisgeben derselben sich selbst den Untergang zu bereiten.

Wie der Staat durch die Aufnahme demokratischer Ideen an seiner eigenen Auflösung arbeitet, an der Vernichtung des religiösen Glaubens an seine Souveränität, so geht auch die zweite Grundlage, auf welche der Staat sich gründen möchte, nachdem die erste, die göttliche, dahingeschwunden, nämlich die Nationalität, ihrem Untergange entgegen. „Der Handel und die Industrie, der Bücher- und Briefverkehr, die Gemeinsamkeit aller höheren Kultur, der schnelle Wechsel von Ort zu Ort, das jetzige Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer, — diese Umstände bringen notwendig eine Schwächung und zuletzt Vernichtung der Nationen, mindestens der europäischen, mit sich, daß aus ihnen allen, infolge der fortwährenden Kreuzungen, eine Mischrasse, die des europäischen Menschen, entstehen muß. Diesem Ziele wirkt jetzt, bewußt oder unbewußt, die Abschließung der Nationen, die Erzeugung nationaler Feindseligkeiten, entgegen, aber langsam geht der Gang jener Mischung doch vorwärts, trotz seiner zeitweiligen Gegenströmungen. Dieser künstliche Nationalismus ist so gefährlich, weil er in seinem Wesen ein gewaltsamer Not- und Belagerungszustand ist, welcher von wenigen über viele verhängt ist und List, Lüge

und Gewalt braucht, um sich in Ansehen zu erhalten. Nicht das Interesse der Vielen, der Völker, wie man wohl sagt, sondern vor allem das Interesse bestimmter Fürstendynastien, sodann das bestimmter Klassen des Handels und der Gesellschaft treibt zu diesem Nationalismus; hat man dies einmal erkannt, so soll man sich nur ungescheut als guten Europäer ausgeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten." In „Jenseits von Gut und Böse" nennt Nietzsche das Nationalitätsgefühl eine Umdrehung des Gewissens, eine Verengung des Geistes. Er gesteht, daß auch die „guten Europäer" Stunden haben, wo sie sich einer herzhaften Vaterländerei, einen Plumps und Rückfall in alte Lieben und Engen gestatten, Stunden nationaler Wallungen, patriotischer Beklemmungen und allerhand andere altertümliche Gefühls-Ueberschwemmungen. Aber er findet, daß diese atavistischen Anfälle von Vaterländerei und Schollenkleberei bei den schnellen größeren Geistern seiner Art nur auf Stunden beschränkt seien, und in kurzem Zeitraum wieder zur Vernunft, will sagen zum „guten Europäertum" zurückkehren. Er sieht den Prozeß des werdenden Europäers an sich, die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch. Zumal die Deutschen haben gar kein Recht von ihrer Nationalität zu reden. Die deutsche Seele ist vor allem vielfach verschiedenen Ursprungs, mehr zusammen- und übereinandergesetzt als wirklich gebaut. Ein Deutscher, der sich erdreisten wollte, zu behaupten, „zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust," würde sich an der Wahrheit arg vergreifen, richtiger, hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbleiben. Als ein Volk

der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Uebergewicht des vorarischen Elements, als „Volk der Mitte" in jedem Verstande sind die Deutschen unfaßbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschreckender als es andere Völker sich selber sind: sie entschlüpfen der Definition, und sind damit schon die Verzweiflung der Franzosen". Die Ausländer stehen erstaunt und angezogen vor den Rätseln, die ihnen die Widerspruchsnatur im Grunde der deutschen Seele aufgiebt. „Gutmütig und tückisch, ein solches Uebereinander, widersinnig in Bezug auf jedes andere Volk, rechtfertigt sich leider zu oft in Deutschland: man lebe nur eine Zeitlang unter Schwaben. — Der Deutsche schleppt an seiner Seele; er schleppt an allem, was er erlebt. Er verdaut seine Ereignisse schlecht, er wird nie damit fertig; die deutsche Tiefe ist oft nur eine schwere, zögernde Verdauung. Und wie alle Gewohnheitskranken, so liebt der Deutsche die Offenheit und Biederkeit: wie bequem ist es, offen und bieder zu sein! Es ist heute vielleicht die gefährlichste und glücklichste Verkleidung, auf die der Deutsche sich versteht, dieses Zutrauliche, Entgegenkommende, die Karten aufdeckende der deutschen Redlichkeit! Der Deutsche läßt sich gehen, blickt dazu mit treuen blauen leeren deutschen Augen — und sofort verwechselt ihn das Ausland mit seinem Schlafrocke! — Ich wollte sagen: mag die deutsche „Tiefe" sein was sie will, ganz unter uns erlauben wir uns vielleicht über sie zu lachen? — Wir thun gut, ihren Anschein und guten Namen auch fürderhin in Ehren zu halten und unsern alten Ruf als Volk der Tiefe nicht zu billig gegen preußi-

sche Schneidigkeit und Berliner Witz und Sand zu veräußern".

Hält so Nietzsche den modernen Staat für ein Unding, das nicht leben kann und nicht leben soll, so fragen wir billig, was er denn an die Stelle desselben setzen will. In seiner radikalen Kritik und Verneinung des Staates giebt Nietzsche den Erzengnissen der radikalsten anarchistischen Litteratur nichts nach. In dieser Negation des Staates ist auch der Grund zu suchen, daß Nietzsche in Kreisen, zu denen er sich sonst in schroffem Gegensatze bewegt, als Bannerträger verehrt wird. Der radikale Sozialismus verwendet Nietzsche als Sturmbock gegen den modernen Staat, ohne freilich zu bedenken, daß das Endziel der Weltauffassung Nietzsches sich wie Hohn und Spott auf jede Bestrebung des Sozialismus ausnimmt.

Ich habe schon früher ein Wort aus der „Götzendämmerung" angeführt, worin Nietzsche es als die Dummheit der Arbeiterfrage bezeichnet, daß es eine Arbeiterfrage giebt. Im „Blick auf den Staat" behandelt er den Sozialismus als das brutalste und erschreckendste Beispiel für die Gefahr aller Anhäufung von Staatsgewalt. Es liest sich wie eine bekannte Schrift von Eugen Richter, wenn Nietzsche schreibt: „Der Sozialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reaktionär. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat; ja, er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums erstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmäßiges

Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll". Seiner Verwandtschaft wegen erscheint er immer in der Nähe aller exzessiven Machtentfaltungen, wie der alte typische Sozialist Plato am Hofe des sicilianischen Tyrannen; er wünscht und befördert unter Umständen den cäsarischen Gewaltstaat dieses Jahrhunderts, weil er sein Erbe werden möchte. Aber selbst diese Erbschaft würde für seine Zwecke nicht ausreichen, er braucht die allerunterthänigste Niederwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie niemals etwas Gleiches existiert hat; und da er nicht einmal auf die alte religiöse Pietät gegen den Staat mehr rechnen darf, vielmehr an deren Beseitigung unwillkürlich fortwährend arbeiten muß, so kann er sich nur auf kurze Zeiten durch den äußersten Terrorismus hier und da einmal auf Existenz Hoffnung machen. Der Sozialismus kann dazu dienen, vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflößen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei einfällt: „so viel Staat als möglich," so wird dieses lärmender als je; aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: „so wenig Staat wie möglich"."

Also der Gedanke, daß der Sozialismus den Saat verjüngen, oder gar eine Neuschöpfung hervorbringen könnte, die den alten Staat abzulösen berufen wäre, ist für Nietzsche ganz und gar ausgeschlossen. Insofern der Sozialismus immer irgendwie ein Gleichheitsprinzip unter den Menschen voraussetzt, verfällt er zudem unter das Urteil Nietzsches (Götzendämmerung): „Es giebt gar kein giftigeres Gift als die Lehre von der Gleichheit, denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist". Die Prediger der

Gleichheit werden im Zarathustra mit Taranteln verglichen, die die Seelen drehend machen. Die Gleichheit will auch das Gesindel zu den Menschen rechnen, „aber wo das Gesindel am Leben, dem Born der Lust, mittrinkt, da sind alle Brunnen vergiftet" — und „nicht das ist der Bissen", sagt Zarathustra, „an dem ich am meisten würgte, zu wissen, daß das Leben selber Feindschaften nötig hat und Narben und Marterkreuze, sondern ich fragte einst und erstickte fast an meiner Frage: wie? hat das Leben auch das Gesindel nötig?" Und die Gleichheit will ja auch die andere Hälfte des Menschengeschlechtes, die Frauen, unter die Menschen rechnen, ihnen zu ihren Menschenrechten verhelfen. Aber das Weib muß gehorchen. „Das Glück des Mannes heißt: ich will, das Glück des Weibes heißt: er will." Darum bekommt Zarathustra den Rat mit auf den Weg: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!" Nicht einmal als Lebensgefährtin höher organisierter Männer ist das Weib brauchbar. „Welcher große Philosoph war bisher verheiratet? Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie." Ein Mann, „der Tiefe hat in seinem Geiste, wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge und Härte fähig ist und leicht mit ihnen verwechselt wird, kann über das Weib immer nur orientalisch denken."

Und doch hat auch Nietzsche seine Gedanken über das, was werden soll, wenn der Staat aufhört. Er hofft von der Klugheit und dem Eigennutze der Menschen, den am besten ausgebildeten Eigenschaften des Menschen, daß sie einer noch besseren Erfindung, als der Staat war, zum Siege über den Staat verhelfen werden, wenn der

Staat den Anforderungen dieser Kräfte nicht mehr entspricht. Er schildert „seine Utopie" des Staates: „In einer besseren Ordnung der Gesellschaft wird die schwere Not und Arbeit des Lebens dem zugemessen sein, der am wenigsten durch sie leidet; also dem Stumpfsten, und so schrittweise aufwärts bis zu dem, welcher für die höchsten, sublimsten Gattungen des Lebens am empfindlichsten ist und deshalb selbst noch bei der größten Erleichterung des Lebens leidet". Dieser Zustand der Gesellschaft setzt aber voraus, daß es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gebe, die der Arbeitenden und die der Mächtigen; oder mit stärkerem Ausdruck: die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit. Nur durch diese Kastenbildung hält Nietzsche die Bedingungen für gegeben, durch welche eine „höhere Kultur" entstehen könne. Ist aber der Arbeiter als Zwangsarbeiter einmal in seine Kaste gesperrt, so verschlägt es für Nietzsche auch wenig, daß die förmliche Sklaverei wieder eingeführt werde. Er nennt es ein lächerliches Zeichen dafür, daß man mehr Wert auf Befriedigung der Eitelkeit als auf alles übrige Wohlbefinden lege, daß jedermann die Aufhebung der Sklaverei wünscht, und es aufs ärgste verabscheut, Menschen in diese Lage bringen, während jeder sich doch sagen müßte, daß die Sklaven in allen Beziehungen sicherer und glücklicher lebten als der moderne Arbeiter, daß Sklavenarbeit sehr wenig Arbeit bedeute im Verhältnis zu der des Arbeiters. Er meint, der Protest gegen die Sklaverei im Namen der Menschenwürde, sei schlichter ausgedrückt nichts als jene liebe Eitelkeit, welche das Nicht-gleich-gestellt sein, das öffentliche Niedriger-geschätzt-werden als das härteste Los empfinde (Mensch-

liches Allzumenschliches). Er hofft in „Jenseits von Gut und Böse" daß aus der allgemeinen Demokratisierung Europas zuletzt der Typus von vielfachen, geschwätzigen, Willensarmen und äußerst anstellbaren Arbeitern entstehen werde, die des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brotes. Während also die Demokratisierung Europa's auf die Erzeugung eines zur Sklaverei im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinauslaufe, werde im Einzel- und Ausnahmefall der starke Mensch stärker und reicher geraten müssen, als es vielleicht jemals bisher gewesen sei; d. h. die Demokratisierung Europas werde zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, — das Wort in jedem Sinne genommen, auch im geistigsten.

Nietzsches Behandlung des Staatsproblems läßt deutlich erkennen, wohin die Weltauffassung, deren Vertreter er geworden ist, zielt: es ist ein aristokratischer Anarchismus. Von dem Anarchismus eines Bakunin, Krapotkin, Henry Mackay, unterscheidet sich Nietzsche ganz allein dadurch, daß er die Herrschaftslosigkeit, die Staatslosigkeit, welche jene Anarchisten ganz allgemein, im kommunistischen Sinne fordern, lediglich für einige wenige bevorrechtete Individuen reserviert wissen will. Nietzsche nennt die kommunistischen Anarchisten „tölpelhafte Philosophaster- und Bruderschaftsschwärmer" und redet von einem „unverhüllten Zähnefletschen der Anarchistenhunde". Aber während diese anarchistischen Schwärmer wenigstens die Anarchie, die sie für sich selbst fordern, auch für die übrigen Glieder der Gesellschaft erstreben, läßt Nietzsche die Anarchie des aristokratischen Individuums zu einem um so schärferen tyrannischen Druck für alle übrigen werden.

So sehen wir, wie in der Auffassung des politischen Problems die beiden Extreme des Zeitalters sich berühren. Die Hegelsche Staatsvergötterung läßt das Individuum vom Staate verschlungen werden; im Nietzeschen Individualismus verschlingt das Individuum den Staat.

Ich kann mir denken, daß jemand, der unmittelbar aus der Atmosphäre der Hegelschen Staatslehre in die Gedankenwelt Nietzsches hinübertritt, zunächst aufatmet, und sich fühlt wie einer, der, im Begriff sich selbst zu verlieren, nun sich selber gefunden. In seiner Forderung: „so wenig Staat als möglich" berührt sich Nietzsche mit seinem größten Gegensatz, mit Herbert Spencer, der das Ergebnis seiner umfangreichen historischen soziologischen Forschungen in die Warnung vor der mörderischen Krankheit des zu viel Regieren-Wollens ausklingen läßt, und die Kritik, welche Nietzsche an dem mit dem Staate getriebenen Götzendienste übt, wird um so unwiderleglicher erscheinen, als die eigentlichen Hohenpriester dieses Kultus beständig sich darin verraten, daß sie doch viel mehr an sich selbst bei diesem Kultus denken und glauben, als an den Staat, dessen Hymnen sie singen. Ebenso wird der weiter blickende Mensch Nietzsche recht geben in seiner Verurteilung des Chauvinismus, der unter der Firma des Patriotismus eine künstliche Grenzsperre unter den Völkern aufrichten möchte, die doch jeden Tag durch unsere gesamte Geistesbildung wie durch den wirtschaftlichen Verkehr Lügen gestraft wird. Aber Nietzsches Staatslosigkeit und Internationalität bewegt sich im Grunde auf dem gleichen Boden einer ideologischen Behandlung des Staatsproblems, wie die Apotheose des nationalen Staates auf Seiten seiner direkten Gegner.

Seitdem Hobbes in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts das Staatsproblem zum Gegenstande einer philosophischen Erörterung gemacht hat, ist die Staatsphilosophie ein integrierender Bestandteil des philosophischen Denkens überhaupt geblieben. Aber das Staatsproblem läßt sich nicht philosophisch lösen, sondern nur historisch. Der Staat ist keine absolute Schöpfung, sondern ein historisch-soziologisches Gebilde. Darum bleiben die Fragen der politischen Philosophie, die Frage nach dem naturrechtlichen Ursprunge des Staates, die Frage nach der vernünftigsten und besten Staatsverfassung in der Luft der abstrakten Gedankenwelt schwebend. — Nicht der Staat an sich, sondern der konkrete, geschichtlich gewordene Staat muß auf seinen Wert oder Unwert für die Kulturentwickelung geprüft werden. Aber bei dieser Prüfung werden wir dann allerdings sowohl im positiven wie im negativen Sinne zu wesentlich anderen Resultaten kommen wie Nietzsche; freilich auch zu anderen, als die Götzendiener des omnipotenten Staates.

Da alle Kultur ohne den Menschen undenkbar ist, so hat auch der Staat als Kulturfaktor den Menschen zu seinem Mittelpunkt. Der Staat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Staates willen. Der Mensch ist aber nicht nur ein geistiges und sittliches, sondern auch ein an nationale Bedingungen gebundenes Wesen. Das Problem des Staates lautet deshalb, ob und wie der Staat die Kultur des ganzen Menschenlebens fördern könne. Nietzsche beantwortet diese Frage mit der Forderung, daß der Staat zu Gunsten des Einzelnen abdanke, daß er dabei aber zugleich die stumpfe Masse als Arbeitssklaven der die Kultur tragen-

den Kaste der Genie-Menschen ausliefere, also doch auch wieder Staat werde — und zwar gerade Staat der allerschlimmsten Art, der brutalsten Despotie. — Wenn wir die Erzeugung des genialen Einzelmenschen auch wirklich als das Hauptmerkmal der aufsteigenden Kultur gelten lassen wollten, so würde doch, um dem einzelnen Genie die sichere Gewähr seines Daseins zu leisten, die Kulturpflege der Masse unbedingt notwendig bleiben, ja mehr noch als bisher nötig werden. Wer der geniale Mensch ist, das läßt sich nur entdecken in einer, auf die gleiche Freiheit aller gegründeten Gesellschaft. Da niemand auf seinem Geburtsschein schon die Bescheinigung seiner Genialität mitbringt, so vernichtet eine auf Kasten gegründete Gesellschaftsordnung zahllose Menschenkeime, die gar nicht erst in die Lage kommen zu erproben, ob nicht aus denselben ein Menschenwesen höherer Ordnung heranwachsen könne. Eben das, was Nietzsche am Staate als kulturfeindlich bekämpft, die Beschlagnahme, die derselbe auf die menschliche Persönlichkeit legt, würde in dem, was Nietzsche „seine Utopie" nennt, noch in ungleich größerem Umfange, wenigstens eine ungleich größere Zahl von Einzelexistenzen treffend, zur Geltung kommen. — Die Entwickelung des Staates zu einer kulturfördernden Macht liegt genau auf dem entgegengesetzten Wege, wie Nietzsche ihn gehen will: sie besteht in einer möglichst allseitigen Konservierung der Menschenkräfte und einer möglichst wirksamen Garantie, daß allen Menschen die zur Entfaltung ihrer geistigen Persönlichkeiten erforderlichen individuellen Lebensbedingungen nicht durch Schuld der menschlichen Gemeinschaft verkümmert werden; also darin, daß der Staat seine sozialen Auf-

gaben immer klarer erkennt und immer zielbewußter anfaßt. Auch die am höchsten organisierten Einzelexistenzen kommen zur vollen Entfaltung der in ihnen beschlossen liegenden Kulturkräfte niemals als einzelne, sondern nur im sozialen Organismus, der wieder allein die Bürgschaft in sich trägt, daß auch die zukünftigen, die noch ungeborenen Geschlechter einen höheren Typus Mensch zur Darstellung bringen können. Die verkümmerten Existenzen von heute, alles das, was Nietzsche kurzweg Masse, Gesindel nennt, trägt doch nur den Fluch der Vergangenheit am eigenen Leibe und Leben, die den gesamten Wert der menschlichen Individuen nicht zu schätzen und deshalb auch nicht günstigere Lebensbedingungen für dieselben zu schaffen wußte. Wollen wir die Zukunft, unsere Nachkommen, davor bewahren, daß es unter ihnen nicht wieder Gesindel gebe, daß sie nicht vielleicht selber unter das Gesindel hinabsinken, so bleibt nichts übrig, als das Gesindel von heute zu veredeln, zu kultivieren, auch ihm ein Bewußtsein seines eigenen Wertes, ein Gefühl seiner individuellen Kraft zu geben. Das Problem des Staates, wie die Gegenwart dasselbe stellt, ist deshalb das Problem des sozialen Staates, des Staates, der als gesellschaftlicher Organismus seine eigene Kultur in der Pflege der Kultur aller seiner Glieder und seiner individuellen Zellen bedingt weiß. Dieser Organismus lebt freilich auch wieder nur als Glied am Leibe des größeren Ganzen, deshalb ist die nationale Abgeschlossenheit, der Chauvinismus, nicht nur kulturfeindlich, sondern geradezu lebensfeindlich für ein Volk. Aber auch der nationale Organismus ist historisch geworden, er trägt deshalb auch Lebenskräfte und Kulturelemente in sich, deren Preis-

gebung einem Rückfall in Barbarei, einem Selbstmorde gleichkommen würde.

„Politik verdirbt den Charakter", soll einmal Bismarck gesagt haben. Gewiß, die schlechte Politik, die oberflächliche Kannegießerei, die ehrgeizige, selbstsüchtige Politik! Nirgends sind so große Gefahren für die Wahrhaftigkeit und Tiefe, als in der politischen Thätigkeit, die dem Parteitreiben sich dienstbar macht; — aber die Politik giebt auch große Gesichtspunkte, befreit den Menschen aus seiner individuellen Beschränktheit. Das Grübeln des Einsamen, das sogenannte in sich Hineinbohren, muß zuletzt den höheren Stumpfsinn erzeugen, während das Wirken für die Gesamtheit immer dem Menschen höhere Gesichtspunkte seiner Kultur giebt.

Nietzsches Behandlung des Staatsproblems ist ein Heilmittel und eine Krankheit zugleich. Ein Heilmittel, indem er uns zeigt, daß der Weltlauf noch nicht zu Ende erkannt ist, wenn man weiß, was auf dem Markte, im Staat und in der Gesellschaft vorgeht, weil hinter diesen Vorgängen immer etwas Ureigenes, Persönliches im Menschen verborgen liegt. „Abseits vom Markte und Ruhme begiebt sich alles Große, abseits vom Markte und Ruhme wohnten von je die Erfinder neuer Werte! Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit, du lebtest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe! Fliehe dorthin, wo rauhe, starke Luft weht!"

Aber eine Krankheit wird es nun, wenn dieser Einsame den Weg nicht zurückfindet in die Welt, auch auf den Markt, das heißt in die Politik, in den Staat.

XI. Das Problem der Moral.

Mit dem heutigen und dem nächstfolgenden Vortrage kommen wir zu den beiden Problemen, deren Behandlung den Namen Nietzsche bei seinen Gegnern besonders verrufen gemacht hat: zu den Problemen der Moral und der Religion. Auch unter denjenigen Anhängern Nietzsches, welche dem Grundprinzip des Philosophen, seinem Individualismus, im allgemeinen wohl zustimmen, machen doch hier viele Halt. Sie meinen, in den mit diesen Problemen sich beschäftigenden Schriften, also namentlich: Jenseits von Gut und Böse, der Genealogie der Moral, dem Antichristen, werfe die spätere Geistesumnachtung ihre unheimlichen Schatten voraus, Nietzsche sei deshalb in seiner Stellung zur Moral und Religion nicht mehr völlig ernst zu nehmen.

Allein das heißt, sich die Sache zu leicht machen. Die innere Konsequenz der Grundanschauungen mußte Nietzsche notwendigerweise zur Behandlung dieser Probleme führen, und einmal vor dieselben gestellt, konnte er dieselben von seinen Voraussetzungen aus nicht anders behandeln als er gethan. In der Verherrlichung der Dionysischen Kunst, des instinktiven Trieblebens im Menschen, wie die Geburt der Tragödie sie gezeigt, lag schon die neue Moral, eigentlich die Verneinung der Moral, die Nietzsche

später entdeckt zu haben glaubte. Wenn sich gegenüber diesem Triebleben des Menschen der Intellekt doch nicht völlig zum Schweigen bringen ließ, so konnte der Intellekt nur als ein Organ des Triebes, der Verstand nur als der Helfer des Willens behandelt werden. Zweck des Verstandes ist bei Nietzsche von vornherein nicht die Erkenntnis, sondern die That, Aufgabe der Philosophie nicht die bessere Wahrheit, sondern die höhere Kultur. Damit ist der Verstand nicht mehr normativ, sondern nur noch regulativ, er entscheidet nicht mehr, sondern er prüft, er untersucht, er versucht.

Wer einmal mit Nietzsche gegangen ist in allen den Fragezeichen, die er hinter die Errungenschaften unserer Kultur, die Bildung, die Geschichtsforschung, den Staat und die Gesellschaft gesetzt hat, der darf nun auch nicht vor der Schwelle Halt machen, über die wir in das Heilige und Allerheiligste des menschlichen Geisteslebens gelangen.

„Der Wille zur Wahrheit", damit beginnt Nietzsche seine Schrift „Jenseits von Gut und Böse", „der uns noch zu manchen Wagnissen führen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte — und doch scheint es, daß sie kaum eben angefangen hat!" — Mit diesem Fragegeist tritt Nietzsche an die Probleme der Moral und der Religion, er will die Werte untersuchen, die in dem heutigen Kulturleben als die Höchsten geschätzt werden. Er will sie alle untersuchen, ohne Ausnahme, denn nach-

dem er hinter eine derselben ein Fragezeichen gesetzt hat, ist er an denselben hängen geblieben, hat er an denselben das Fragen gelernt, und da ist es ihm ergangen, wie er's in der Genealogie der Moral schildert: „eine ungeheure neue Aussicht thut sich mir auf; eine Möglichkeit faßt mich wie ein Schwindel, jede Art Mißtrauen, Argwohn, Furcht springt hervor, der Glaube an die Moral, an alle Moral wankt — endlich wird eine neue Forderung laut: sprechen wir sie aus, diese Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen. . . . Man nahm den Wert dieser Werte als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller Frage-Stellung; man hat bisher auch nicht im Entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, den „Guten" als höherwertig als den „Bösen" anzusetzen, höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen, die Zukunft des Menschen eingerechnet. Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie? wenn im „Guten" auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, ein Gift, ein Narkotikum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger? So daß gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So daß gerade die Moral die Gefahr aller Gefahren wäre?" . . . .

Das ist das Problem, zunächst in Beziehung auf die Moral gestellt, in seiner ganzen Schärfe. Und es ist keine Frage, daß in dieser rücksichtslosen Problemstellung

das eigentliche Lebensziel, die entscheidende Bedeutung Nietzsches beschlossen liegt.

Die Zeit, in der sich Nietzsche tiefer mit dem Problem der Moral beschäftigt, fällt zusammen mit seiner Freundschaft mit Dr. Paul Rée und dem 1877 erschienenen Buch dieses jungen Gelehrten: „über den Ursprung der moralischen Empfindungen". Nietzsche nennt Rée einen der kühnsten und kältesten Denker, sein Buch eine ein- und durchschneidende Analyse des menschlichen Handelns. Rée ist konsequenter Darwinist. Wenn alles Leben sich von niederen zu höheren Formen entwickelt, so kann auch das moralische Bewußtsein des Menschen, das Gewissen, von diesem Gesetz der Entwickelung nicht ausgenommen sein. Dasselbe Kampfgesetz, welches unter den Organismen das Ueberleben des Passendsten, die Auswahl des Lebensfähigsten regelt, muß auch in der Moral sich wiederspiegeln, da in derselben die Urteile der Menschen über die ihrem Leben zuträglichsten Bedingungen ausgedrückt sind. An die Stelle der metaphysischen Erklärung der Moral setzt Rée also die historisch-psychologische. Die Moral wird metaphysisch erklärt, sofern die Gebote derselben, d. h. ihre Werturteile, auf einen jenseits der Natur liegenden Lebensgrund zurückgeführt und aus demselben abgeleitet werden sollen. Die theologische Begründung der Moral war metaphysisch. Was gut und böse sei, das sollte durch den ewigen Willen Gottes bestimmt worden sein, die Moralgebote gelten als göttliche Gebote. Die philosophische Begründung der Moral war ebenfalls metaphysisch. Für Plato ist die Tugend ein Ausfluß des auf Erkenntnis der übersinnlichen Ideenwelt beruhenden Wissens, eine Wirkung des Eros, der in den

sinnlichen Erscheinungen wirksamen Liebe zum Uebersinnlichen, Unsichtbaren. Und Kant, der die metaphysische Welt Platos für die Erkenntnis schlechthin zuschließt, will doch im kategorischen Imperativ, im absoluten Pflichtgebot jene Welt für den Menschen sich bezeugen lassen. Der Mensch, welcher in allen seinen der Erscheinungswelt angehörigen Handlungen dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterliegt, also unfrei ist, setzt doch im Pflichtgebot die Freiheit voraus, die das Gefühl der Verantwortlichkeit in ihm bewirkt. Auf der Grundlage der Kantschen Moral hatte Schopenhauer die Metaphysik der Moral weiter gebildet. Auch bei Schopenhauer besteht für den empirischen, d. h. den wirklichen Menschen keine Willensfreiheit. Der Willensentschluß ist abhängig von den Motiven, und die Motive sind gegebene Größen, gegeben durch den Charakter des Menschen und seine Erkenntnis. Aber zwei Phänomene des sittlichen Handelns werfen den Willen zurück auf seinen metaphysischen Grund, auf die Welt des intelligiblen Willens, von dem die reale Welt die Vorstellung bildet; die beiden Phänomene sind das Verantwortungsgefühl und das Mitleid. Beide sind nach Schopenhauer metaphysischen Ursprungs, da sich dieselben aus dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung nicht begreifen lassen.

Nun zerschlägt die historische Behandlung der Moral auch diesen letzten metaphysischen Lebensgrund derselben, und Rée übernimmt den Nachweis, daß der moralische Mensch der intelligiblen, d. h. der metaphysischen Welt nicht näher stehe als der physische. Die moralischen Vorstellungen, die Werturteile des Gewissens und die daraus abgeleiteten moralischen Forderungen sind historische Ge-

bilde, sie sind geworden im Kampfe ums Dasein, sie wandeln sich mit den Bedingungen, die dieser Kampf dem Dasein des Menschen liefert.

Indem Nietzsche sich diese historische Behandlung der Moral ohne Einschränkung aneignet, treibt es ihn in erster Linie, die beiden Phönomene, auf welche Schopenhauer noch die Metaphysik der Moral gegründet hatte, aus der Welt zu schaffen, d. h. dieselben ebenfalls historisch zu erklären. In der Durchführung dieses Bestrebens bleibt sich Nietzsche nicht immer gleich, es genügt aber für uns, wenn wir von der älteren Anschauung ausgehen, die in dem zweiten Hauptstück des ersten Bandes von „Menschliches, Allzumenschliches“: „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“ niedergelegt ist. Ueber die Verantwortlichkeit sagt Nietzsche dort: „Die Geschichte der Empfindungen, vermöge deren wir jemanden verantwortlich machen, also der sogenannten moralischen Empfindungen, verläuft in folgenden Hauptphasen: zuerst nennt man einige Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen, welche sie für die Gemeine haben. Bald aber vergißt man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, daß den Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft „gut“ oder „böse“ innewohne; sodann legt man das Gut- oder Bösesein in die Motive hinein und betrachtet die Thaten an sich als moralisch zweideutig. Man geht weiter und giebt das Prädikat gut oder böse nicht mehr den einzelnen Motiven, sondern dem ganzen Wesen des Menschen, aus dem das Motiv wie die Pflanze aus dem Erdreich herauswächst. So macht man der Reihe nach den Menschen für seine

Wirkungen, dann für seine Motive, und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, daß auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar notwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge zusammenwächst. . . . Damit ist man zu der Erkenntnis gelangt, daß die Geschichte der moralischen Wertschätzungen zugleich die Geschichte eines Irrtums, des Irrtums von der Verantwortlichkeit ist! als welcher auf dem Irrtum von der Freiheit des Willens ruht. . . Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet." In der Genealogie der Moral erklärt Nietzsche die Entstehung des Verantwortlichkeitsgefühls schon aus der praehistorischen Zeit des Menschen, in welcher sich dem Menschen durch ihm eingebrannte Schmerzen ein Gedächtnis seines Willens eingeprägt habe, durch welches er dann in der Sittlichkeit der Sitte und der sozialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht sei. Das Gewissen sei das zum Instinkt gewordene Willensgedächtnis des Menschen-Tieres, die fix gewordene Idee, die durch die Härte und Schmerzhaftigkeit grausamster Gegenwirkungen aus der Konkurrenz mit allen übrigen losgelöst und dadurch unvergeßlich gemacht sei. Also das Verantwortungsgefühl ist hier gleich der Erinnerung an die schmerzlichen Folgen unserer Handlungen.

Was nun das Mitleid betrifft, welches Schopenhauer als ein ursprüngliches, in dem metaphysischen Allwillen begründetes Phänomen der Menschheit betrachtet, so will Nietzsche dasselbe aus der Entstehungsgeschichte der

Moral vollständig entfernen. Dem Menschen hat das Leiden anderer ursprünglich nicht ebenfalls Leiden, Mitleiden erzeugt, sondern im Gegenteil Lust und Freude. „Die Grausamkeit machte die große Festfreude der älteren Menschheit aus, ja sie war als Ingredienz fast jeder ihrer Freuden zugemischt. Das Bedürfnis nach Grausamkeit trat so naiv, so unschuldig auf, daß dasselbe geradezu als Eigenschaft des normalen Menschen angesehen werden mußte, als etwas, zu dem das Gewissen herzhaft „ja" sagte. Auch heute ist für ein tieferes Auge noch genug von dieser ältesten und gründlichsten Festfreude des Menschen wahrzunehmen, eine immer wachsende Vergeistigung und Vergöttlichung der Grausamkeit, welche sich durch die Geschichte der ganzen höheren Kultur hindurchzieht. Jedenfalls ist es noch nicht lange her, daß man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste größten Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wußte, insgleichen keinen vornehmen Haushalt ohne Wesen, an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte". Also das Facit der Menschheitsgeschichte ist: „Leiden sehen thut wohl, Leiden machen noch wohler. Ohne Grausamkeit kein Fest, so lehrt uns die älteste, längste Geschichte der Menschen — und auch in der Strafe ist so viel Festliches!" „Jetzt, wo das Leiden immer als erstes unter den Argumenten *gegen* das Dasein aufmarschieren muß, als dessen schlimmstes Fragezeichen, thut man gut, sich der Zeiten zu erinnern, wo man umgekehrt urteilte, weil man das Leiden-*machen* nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Ranges, einen eigentlichen Verführungsköder zum Leben sah." — Ist aber die Lust am

Leiden das Ursprüngliche für den Menschen, so erscheint nun das Gegenteil, das Leiden am Leiden, das Mitleiden, als eine krankhafte Verzärtelung und Vermoralisierung, vermöge sich das Getier „Mensch" schließlich aller seiner Instinkte schämen lernt. „Auf dem Wege zum Engel hat sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge gezüchtet, durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des Tieres widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist." Das Mitleid entkräftet die Seelen. In ihm bekommen die Schwachen über die Starken Gewalt, und das betrachtet Nietzsche als das Bedenklichste. In „Menschliches, Allzumenschliches" verweist Nietzsche auf die Kinder, welche weinen und schreien, damit sie bemitleidet werden und deshalb den Augenblick abwarten, wo ihr Zustand in die Augen fallen kann. Oder er sagt: „man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Weinen, das zur-Schau-Tragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden wehe zu thun: das Mitleiden, welches jene äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch eine Macht zu haben, trotz aller ihrer Schwäche, die Macht, wehe zu thun. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühle der Ueberlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleids ihm zum Bewußtsein bringt; seine Einbildungskraft erhebt sich, er ist immer noch mächtig genug, um der Welt Schmerzen zu machen. Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuß, und zwar auf Unkosten der Mitmenschen". — Immer mehr spitzt sich für Nietzsche das Problem der

Moral zu der Frage nach dem Wert oder Unwert des Mitleids zu, mehr noch zu einem radikalen Kampf gegen die Moral, welche auf das Mitleid gegründet erscheint, und sein leidenschaftlicher Haß gegen das Christentum ist im Grunde daraus entstanden, daß er das Christentum für diese moralische Wertschätzung des Leidens verantwortlich macht. Er bekennt in der Genealogie der Moral: „Es handelt sich in Sonderheit um den Wert des „Unegoistischen", der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstaufopferungs-Instinkte. Gegen diese Instinkte redete aus mir ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis. Gerade hier sah ich die große Gefahr der Menschheit, ihre sublimste Lockung und Verführung, gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermütig ankündigend: ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen unegoistischen Kultur". — — „Es ist zu Ende mit dem Menschen, wenn er altruistisch wird, es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht fehlt".

Wir sind hiermit schon eingetreten in die Position, die Nietzsche nun seiner Negation der Mitleidsmoral gegenüberstellt. Es ist Mythologie, von freiem oder unfreiem Willen zu reden. Im wirklichen Leben handelt es sich nur um den starken und schwachen Willen. Deshalb liegt das Problem der Moral gar nicht da, wo man es bisher gesucht hat, sondern in der Frage, wie der starke Wille stärker werden, wie er sich seiner Natur

entsprechend als Wille zur Macht entwickeln kann. Der Wille zur Macht ist die eigentliche Existenz der Welt, des Lebens. Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Schwächeren, Unterdrückung, Aufprägung eigener Formen, Einverleibung, mindestens, mildestens: Ausbeutung. Deshalb versucht Nietzsche den Unterschied von gut und böse aus dem Unterschiede des starken und schwachen Willens abzuleiten. Die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten sind es gewesen, welche sich selbst als gut, als ersten Rangs empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allen Niedrigen, Niedriggesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen. Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren, herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem „unten", das ist zuerst der Ursprung des Gegensatzes gut und schlecht. Die Guten bleiben die an Macht Ueberlegenen, die Mächtigen, die Herren, die Gebietenden. Der Wille zur Macht ist der Träger aller Kultur, an ihm müssen deshalb alle moralischen Werturteile bemessen und berichtigt, umgewertet werden.

Weil nun die Guten, Starken durch ihre Macht den Schlechten, den Schwachen Furcht und Haß einflößten, rächten sich die letzteren an den ersteren dadurch, daß sie die Guten „böse" nannten, also die ursprüngliche Wertgebung auf den Kopf stellten, indem sie dieselben vermoralisierten. Mit dieser Lästerung der Mächtigen als der „Bösen" begann die Moral ihre Herrschaft, und es begann

in der Moral der Sklavenaufstand, zuerst der Juden, dann der Christen. Das Ressentiment ist hier selbst schöpferisch geworden und hat Werte geboren, aber seine Werte waren eine Reaktion gegen das Leben, ein „Nein", zum Leben selber gesprochen. Wir haben jetzt eine doppelte Moral, eine Herren- und eine Sklavenmoral. In der Herrenmoral sind die ursprünglichen Wertschätzungen geblieben, die Starken, Vornehmen heißen gut, die Schwachen, Niedrigen, heißen schlecht. Die Sklavenmoral dagegen ist eine völlige Umkehrung der ursprünglichen Werte. Hier heißen die Gewaltigen und Gewaltthätigen böse, die Unterdrückten, Leidenden heißen gut.

Aber auch die moralisch gemachten, d. h. gezähmten, zum Haustier umgewandelten Menschen, „welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht in Schranken gehalten werden, die im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich erweisen, sie sind nach außen hin, dort, wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Uebermute und seelischen Gleichmute davon gehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und

zu rühmen haben". „Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muß wieder heraus, muß wieder in die Wildnis zurück".

Das souveräne Individuum, das in seinem Willen zur Macht schrankenlos durchbricht, ist also das Ideal, das Nietzsche aus seiner Genealogie der Moral heraus als das Positive entwickelt. Und Nietzsche meint, das Ideal sei sogar Wirklichkeit geworden: „Da geschah das Ungeheuerste und Unerwartetste: das antike Ideal trat leibhaftig und mit unerhörter Pracht vor Augen und Gewissen der Menschheit — und noch einmal erscholl stärker, einfacher, eindringlicher als je, gegenüber der alten Lügenlosung des Ressentiments vom Vorrechte der meisten, die furchtbare und entzückende Gegenlosung vom Vorrechte der wenigsten. Wie ein letzter Fingerzeig zum anderen Wege erschien — Napoleon! jener einzelnste und spätgeborenste Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich: Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Uebermensch". Und als höchsten Triumph des Willens zur Macht feiert Nietzsche jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden, den christliche Kreuzfahrer auf ihrem Wege getroffen, für dessen unterste Grade der strengste Gehorsam galt, während die obersten das Symbol und Kerbholz-Wort besaßen: „Nichts ist wahr — alles ist erlaubt! Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selber der Glaube gekündigt!"

Wir verstehen, wie Nietzsche bei dieser Fahrt in das

Gebiet, das jenseits von gut und böse liegen soll, seinen Lesern zurufen konnte: „jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! — wir fahren geradenwegs über die Moral hinweg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unseren eigenen Rest Moralität, indem wir dorthin unsere Fahrt wagen!“

Nietzsche nennt sich selbst den Immoralisten; er sucht das Heil der Welt, die Zukunft des Menschengeschlechts in der Genesung von der Moral, die ihm die Erbsünde der Menschheit zu sein scheint. Ein schärferes Verdammungsurteil über unser gesamtes Kulturleben ist noch nicht ausgesprochen, eine vernichtendere Anklage gegen alles, worin der Mensch bisher die höchste Errungenschaft seines eigentlichen Menschenwesens gefunden, ist noch nicht erhoben worden, als es von Nietzsche dem Immoralisten hier geschehen ist.

Doch scheint mir gerade darin das eigentümliche Verdienst Nietzsches um die Moral zu liegen, daß er uns zwingt, das Problem derselben einer gründlichen Revision zu unterziehen, damit dann bei dieser Revision das Gute und Echte an der Moral neu begründet, während die Moral zugleich von ihren falschen Werten und morschen Grundlagen befreit wird. Aus der Forderung Nietzsches, daß die moralischen Werte einmal daraufhin angesehen werden, ob sich dieselben nicht umkehren lassen, ob gut sich nicht als böse, böse sich als gut erweisen lasse, ist an sich Nietzsche kein Vorwurf zu erheben in einem Zeitalter, welches von seinem Rechte, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, den ausgiebigsten Gebrauch macht und in der allseitgsten Ueberwindung des Dogmatismus

seine eigentliche geistige Lebensaufgabe erblickt. Daß das Gute gut und das Böse böse sei, ist zunächst auch ein Dogma, ein durch lange Ueberlieferung und mächtige Pietätsgefühle geheiligtes Dogma. Aber will der moderne Geist grundsätzlich nur das sein eigen nennen, was er im kritischen Ringen mit seinem Widerspruch als sein Eigentum sich erworben, so darf er auch vor dem Widerspruch gegen seine Moral nicht fliehen, er muß auch in den Kampf mit diesem Widerspruch ohne Bedenken eintreten. Wir können doch die Worte, die Lessing in Bezug auf die Religion geschrieben, auch auf die Moral anwenden, es sei gar nicht wahr, daß alle Einwürfe gegen dieselbe schon gemacht, noch weniger wahr, daß diese Einwürfe schon alle widerlegt seien. Wer an der Problemstellung Nietzsches an sich Anstoß nehmen wollte, der müßte daran erinnert werden, daß Nietzsche sich mit derselben nur in derselben Richtung hin weiterbewegt, die die ethische Wissenschaft im 16. Jahrhundert mit der Auflösung der Grundlagen der alten kirchlich-scholastischen Morallehre eingeschlagen. Wir dürfen daran erinnern, daß auch Schleiermacher in den Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre zu einem durchaus negativen Resultate in dem Sinne gekommen ist, daß bislang noch kein System, welches die Moral hat begründen wollen, wirklich geleistet, was es versprochen. Ich sehe also gerade darin ein kritisches Verdienst Nietzsches, daß er die Moralisten einmal wieder vor ihr eigenes Problem gestellt, dieselben zu einer neuen, kritischen Behandlung dieses Problems gezwungen hat.

Dabei werden wir Nietzsche auch nicht absprechen können, daß er sehr scharf die Punkte hervorgeholt hat,

bei denen eine Kritik der Morallehre einzusetzen hat, bei denen die Moral wieder problematisch zu werden anfängt. Die Begründung des Verantwortungsgefühls durch die Willensfreiheit, das ist in der That die eine hohe Säule, die zwar noch von der verschwundenen Pracht der alten Schulmoral zeugt, die aber, selber schon geborsten, über Nacht stürzen wird. Seitdem die Willensfreiheit, ebenso bedrängt durch den energischen, auf Augustin, Luther, Calvin, Schleiermacher zurückgehenden Widerspruch des religiösen Bewußtseins wie durch die auf das Kausalitätsgesetz sich gründende moderne Wissenschaft, sich aus der realen Welt in die metaphysische, sogenannte intelligible Welt hat flüchten müssen, fristet dieselbe dort ein so kümmerliches Dasein, daß ihr endlicher Tod bestimmt vorauszusagen war. Eine Freiheit, die mein empirisches, mein wirkliches Ich nichts mehr angeht, die vor meinem Dasein ihre Entscheidung getroffen und nun mich doch in die unvermeidlichen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung hineingeworfen hat, besitzt doch keinen anderen Wert, als daß dieselbe allenfalls den Juristen und Lehrern noch notdürftige Hilfe leistet in der Begründung ihrer Straftheorie, die für die Strafenden jedenfalls mehr bequem, als für die Gestraften nützlich und heilsam sein dürfte. Deshalb hat schon Fichte mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß es für den wahren Pädagogen — und erzieherisch soll doch auch die Gesellschaft durch ihr Strafrecht wirken — keine verwerflichere Lehre gebe als die jede Erziehung in Frage stellende, geradezu aufhebende Lehre von der Willensfreiheit. Mit der Vertreibung der Lehre von der Willensfreiheit aus ihrem letzten, dem metaphysischen Schlupfwinkel hat Nietzsche sicher der Ethik

nur einen Dienst erwiesen, und auch das Verantwortungsgefühl, das Nietzsche irrtümlicherweise mit der Willensfreiheit zusammenwirft, kann in Wahrheit nur gewinnen, wenn es sich nicht mehr hinter Entscheidungen des vermeintlich freien Willens, die ebensogut auch hätten anders ausfallen können, verkriecht, und damit auch wieder sich entschuldigt, sondern gezwungen ist, das Thun und Lassen, das Denken und Wollen als die unheimlich konsequente Offenbarung des eigenen Seins und Wesens zu beurteilen.

Auch mit der Kritik, die Nietzsche am *Mitleiden* übt, brauchen wir nicht allzuviel Mitleiden zu haben. Recht hat doch Zarathustra: „darum gebeut sich der Edele, nicht zu beschämen: Scham gebeut er sich an allem Leidenden. Wahrlich ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden — zu sehr gebricht es ihnen an Scham. Hast du aber einen leidenden Freund, so sei seinem Leiden eine Ruhestätte, doch gleichsam ein *hartes* Bett, ein Feldbett, so wirst du ihm am meisten nützen". Vielleicht würde doch mancher, der gedankenlos das Mitleid predigt und das Mitleid verherrlicht, seinen besten Zorn in sich auflodern fühlen, wenn er sich selber einmal zum Objekt, zum Opfer des Mitleids gemacht sähe, er würde es sich als eine Beleidigung verbitten, von den Mitleidigen bemitleidet zu werden. *Achtung* vor dem Leidenden, vor seinem Ringen mit dem Leid, um dasselbe zu bemeistern, das ist doch mehr als Mitleid. Wollen wir's auch noch Mitleid nennen, so ist es doch nicht zu verwechseln mit dem, was die vulgäre Moral so nennt. Es ist weniger ein *Mitleiden*, als ein *Mitkämpfen*, wohl ein Mittragen der Last des anderen, aber eben ein Tragen, ein Widerstand-

leisten, ein erstes Siegen über den Druck der Last. Solches Kämpfen kennt eben die in die buddhistische Verneinung des Lebens ausmündende Mitleidsmoral eines Schopenhauer, gegen die Nietzsche seine scharfen Angriffe wendet, nicht. Die Mitleidsmoral kennt nicht die in der Gemeinsamkeit des Leids sich sammelnde und gegen dasselbe sich erhebende Kraft, sondern die in Leid zerfließende und ihr Leid genießende Ohnmacht, sie ist die verfeinertste Form des Eudämonismus und Epikureismus, nicht der Ausdruck eines sittlichen Bewußtseins, welches die Vollkommenheit als Ziel der Willens- und Menschheitsentwickelung aufstellt. Hat nicht gerade der, von dem das Wort gesagt ist, daß er getragen die Krankheit der Menschen und auf sich geladen ihre Schmerzen, sich auch hart und entschlossen gegen diese weichgestimmten Seelen gewandt, die voll Thränen des Mitleids ihm nachfolgten: Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder!?

Das Mitleid ist nur eine singuläre Form des Gemeinschaftsbewußtseins: mit diesem fällt jenes noch keineswegs dahin, ja vielleicht wird das Gemeinschaftsbewußtsein nur intensiver, klarer, ziel- und pflichtbewußter, wenn wir das Mitleid selbst als ein ethisches Krankheitssymptom ansehen lernen, das seine Heilung in einer vernünftigen und kraftvollen Sozialethik sucht.

Aber wenn in den Negationen Nietzsches bedeutsame Fingerzeige für eine Neugestaltung der Moral unverkennbar sind, so erweist sich seine Position für dieses Problem so unmöglich wie alle übrigen.

An die Stelle der metaphysischen Behandlung der Moral will Nietzsche die historisch-psychologische setzen.

Wenn auch diese Forderung im Prinzip als richtig anerkannt wird, so ist doch die Anwendung, welche Nietzsche von derselben macht, geradezu ungeheuerlich. Wie kann jemand noch von historischer Behandlung der Moral reden, der sich bewußt ist, nicht nur über einzelne, zeitgeschichtlich überwundene Formen der Moral, sondern über jede Moral hinwegfahren, jede Moral zermalmen zu wollen! Wer die Geschichte fragt, der findet in ihr immer nur ein Umbilden und Weiterbilden, niemals ein Zermalmen und Vernichten. Wo die Menschen glaubten, ein Altes zerstört zu haben, da hat gerade die Geschichte die Menschen Lügen gestraft, indem sie das Alte in anderer Form hat wiedererscheinen lassen. So wird auch jede neue Moral alle lebensfähigen Bestandteile der alten Moral in sich enthalten, sie wird eben doch wieder — Moral sein!

Wie Nietzsche in seiner Perspektive nach vorne hin durchaus unhistorisch verfährt, so auch in dem Blick nach rückwärts, in die Entstehungsgeschichte der Moral. Die Behauptung, daß der Begriff böse historisch dadurch entstanden sei, daß die unter der Distanzentfernung der Vornehmen, der Guten, leidenden Geringen, die Schlechten, aus Bosheit und Rachsucht die Vornehmen und ihren Rang als böse bezeichnet und damit die Rangbegriffe in moralische umgewandelt hätten, ist durchaus unhistorisch. Nicht die Sklaven haben in Althellas die ethischen Begriffe und Werte geschaffen, sondern die Vornehmsten und Besten, die Staatsmänner und Philosophen. Und auch das ist unhistorisch, daß die christliche Moral die Erbschaft der jüdischen angetreten und damit den Sklavenaufstand in der Moral fortgesetzt habe. Die

christliche Moral ist vielmehr eine Erbschaft der Stoa als der Synagoge, sie hat auch in ihren asketischen Zügen weit mehr vom Geiste der Neuplatoniker und der Neupythogoräer, als von den Propheten des alten Testaments. Die Genealogie der Moral, wie Nietzsche dieselbe gegeben, existiert ausschließlich im Kopfe ihres Schriftstellers, nicht in der Wirklichkeit der Geschichte, wie auch der „Wille zur Macht", auf den Nietzsche schwört als auf das höchste Kulturprinzip der Menschheit, wieder nur das alte metaphysische Gespenst, nicht eine Notwendigkeit der historisch-positivistischen Forschung bedeutet. Der Wille zur Macht ist eine Erscheinungsform des Lebens, nicht das Leben selber.

Nehmen wir aber auch Nietzsches Behauptung, daß es sich für die Kultur des Menschen in erster Linie um den Gegensatz des starken und schwachen Willens handelt, einmal als richtig an: welcher Wille ist dann in Wahrheit der stärkere der ethisierte oder der rohe, instinktive Wille? Die ganze Geschichte der Menschheit, ja weiter hinauf die Geschichte alles Lebendigen, lehrt uns, daß es nur zwei Mächte giebt, die den Willen stark, unbezwingbar stark machen: die Einsicht und die Gemeinschaft. Beide Mächte sind es aber auch, die den moralischen Willen von dem unmoralischen, oder mit Nietzsche zu reden, dem übermoralischen Willen unterscheiden, und die Nietzsche deshalb gerade aus dem Willen entfernt wissen will. Ueber die lüstern schweifende Bestie, denken wir uns dieselbe nun blond oder schwarz, hat der Mensch gesiegt, der die grausamen, gewaltthätigen Instinkte durch die soziale Vernunft bemeistert, der Mensch ist auf dem Schauplatz des Lebens geblieben, die Bestie sieht sich zum

Aussterben verurteilt. Napoleons Wille zur Macht hat die Waffen strecken müssen vor den ethischen Kräften des Volksgeistes, der sich auf die Lebensaufgaben und Ziele besann, die nicht aus dem souveränen Individuum, sondern aus dem moralischen Geiste des Volkes, der Gemeinschaft hervorgehen.

So ist Nietzsche in seinen positiven Forderungen an die Moral nicht Philosoph, nicht Historiker, sondern nur der Repräsentant einer Zeit, in der der rücksichtsloseste Egoismus die Probe seiner Kraft im Kampfe der Interessen und der Klassen versucht, um doch an dieser Probe zu Schanden zu werden, sich selber zu widerlegen. Nietzsche, der Immoralist, ist nur eine Enthüllung der innersten Geheimnisse eines Zeitalters, welches die schrankenloseste Konkurrenz heilig gesprochen, er ist die philosophische Verbrämung und Rechtfertigung der wirtschaftlichen Theorien des Niederwerfens und der Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren.

XII. Das Problem der Religion.

Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, wo Celsus seine Streitschrift gegen das Christentum verfaßte, und Lucian in seinen Gedichten die Christen wegen ihres Glaubens verhöhnte, ist dem Christentum kein Gegner erwachsen wie Friedrich Nietzsche. Wohl taucht im 13. Jahrhundert eine dem hohenstaufischen Kaiser Friedrich II. zugeschriebenen Schrift auf über die drei Betrüger: Moses, Muhamed und Christus. Aber möglicherweise ist diese Schrift selbst nur eine Fabel gewesen, durch welche das Papsttum seinen beftgehaßten Gegner in der öffentlichen Meinung verderben wollte; jedenfalls hat die Schrift, wenn sie existiert hat, in Bezug auf das Christentum nur wiederholt, was die älteren Bekämpfer des Christentums schon kräftiger, jedenfalls origineller ausgeführt hatten. Die polemische Litteratur des 18. Jahrhunderts richtete sich in der Hauptsache nicht gegen das Christentum an sich, sondern gegen die hierarchisch-politische Organisation und die Dogmen der Kirche, während man gerade durch diesen Kampf das Christentum als die natürliche, wahrhaft vernunftgemäße Religion erweisen wollte, und wenn auch Voltaire gelegentlich dicht an die alte Betrugstheorie der heidnischen Gegner des Christentums streift, so will er

doch durchaus eine gereinigte Religion, den deistischen Gottesglauben festhalten und erbaut sogar auf seinem Landsitze dem Gottesglauben einen Tempel. Strauß hatte die Frage: sind wir noch Christen? für sich und seine Anhänger freilich rundweg verneint, dagegen die Frage: haben wir noch Religion? mit einem bedingungsweisen Ja beantwortet. Nietzsche dagegen kennt nur das écrasez l'infame bis zur letzten Wurzel. Er will nicht die Organisation, nicht die Dogmatik der Kirche, sondern das ganze Christentum vernichten. Die Geschichte des Christentums, seine litterarischen Quellen, seine Moral und sein Erlösungsgedanke, alles ist ihm Gegenstand des ingrimmigsten Hasses, und dieser Haß geht tiefer, bis auf den Grund der Religion. Nietzsche der Immoralist nennt sich selbst nicht nur den Antichristen, sondern auch den Gottlosen, ja den Gottesglauben mit Rumpf und Stiel aus den Herzen der Menschen zu vertilgen, betrachtet er als seinen eigentlichen Lebensberuf. Wenn auch sein Antichrist sein letztes Werk ist, so vermag ich in demselben doch durchaus nicht etwa den Ausbruch des Wahnsinns zu entdecken, sondern sehe in dem Buche nur die reifste Frucht, die konsequenteste Offenbarung des Nietzscheschen Geistes. Der Antichrist hat alle Vorzüge und Fehler der Schriften Nietzsches an sich, und seine Gedanken stehen ganz auf der gleichen Linie wie die früheren Behandlungen desselben Gegenstandes, von denen ich besonders nenne: den Abschnitt über das religiöse Leben im ersten Teil von Menschliches, Allzumenschliches, das religiöse Wesen in Jenseits von gut und böse, das asketische Ideal in der Genealogie der Moral, mehrere Partien des Zarathustra und einzelne Aphorismen in den übrigen Schriften zerstreut.

So viele Stimmen des Bedauerns und Urteile der Verdammnis ich über Nietzsches Stellung zur Religion schon gehört und gelesen habe, so glaube ich doch, daß die Bedeutung dieser Angriffe gegen das Christentum noch keineswegs gebührend gewürdigt ist. Die Hauptsache bleibt noch zu thun, und auch ich denke natürlich nicht daran, diese Hauptsache mit meinen Ausführungen zu erledigen. Ich kann nur auf die Punkte hinweisen, wo nach meiner Ueberzeugung die Auseinandersetzung mit Nietzsche in erster Linie notwendig erscheint.

Dabei dürfen wir uns wohl die alten Kirchenväter mit ihren Apologien gegen die Streitschriften der Heiden in dem Einen uns zum Vorbild dienen lassen, daß sie ihre Gegner zwar ernst, sehr ernst nahmen, aber auch durchweg hinter der Gegnerschaft das Gemeinsame erblickten, das sie mit den Gegnern verband, und indem sie mit denselben rangen um die bessere Wahrheit, klärten und vertieften sie sich selber in ihren Anschauungen, bereicherten sie zugleich ihren Glauben mit denjenigen Gedanken ihrer Gegner, deren Berechtigung sie ehrlicherweise nicht leugnen konnten. Freilich lagen die Dinge in der alten Kirche gerade umgekehrt wie heute. Die Gegner des Christentums hatten zugleich die Macht, sie sprachen nur aus, was vom Standpunkte der alten Staatsraison und nach den Lebensanschauungen des ganzen Zeitalters zeitgemäß war, und die Apologeten und christlichen Theologen verteidigten die äußerlich schwächere Position, sie vertraten das werdende Neue gegen das gewordene Alte. Heute ist umgekehrt das Christentum der Ausdruck des allgemeinen Volksbewußtseins, seine Stütze ist eine vielhundertjährige Vergangenheit, durch die es verwachsen ist mit allen wichtigeren

Institutionen des öffentlichen, und der Sitte des privaten Lebens. Trotzdem wäre es ein verhängnisvoller Wahn, wenn unsere christliche Welt sich gegen Nietzsche einfach auf ihren sicheren Besitz zurückziehen und sich hinter den Wällen, die heute Sitte und Lebensgewohnheit um den Gedankenkreis des Christentums gezogen, verschanzen wollte. Denn hinter Nietzsche dem Antichristen und dem Gottlosen steht heute die eigentliche Nietzsche-Gemeinde, die in dieser Negation des religiösen Glaubens gerade ihren eigentümlichen Vorzug, ja das Bekenntnis ihres neuen und allerneuesten Glaubens erblickt. So ist Nietzsche auch hier mehr als ein Einzelner, er ist ein Typus, der Vertreter einer Zeitrichtung, die in ihm ihren entschlossensten Propheten gefunden.

Hören wir das letzte Wort, in welches Nietzsche seine Absage an das Christentum zusammenfaßt: „Ich verurteile das Christentum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Korruption gehabt. Die christliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt; sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht. Man wage es noch, mir von ihren humanitären Segnungen zu reden! Irgend einen Notstand abschaffen, ging gegen ihre tiefste Nützlichkeit, sie lebte von Notständen, sie schuf Notstände, um sich zu verewigen. . . . Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein

genug ist — ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit!" Das Christentum ist nach Nietzsches Ueberzeugung ein Werk der Priester und es wird geistig gestützt durch die Theologen, die Theologen aber haben wieder zu ihren Hintermännern die Philosophen. Deshalb schüttet Nietzsche auch über diese drei Menschenklassen die volle Schale seines Zornes aus. Der Priester ist ihm der Verneiner, Verleumder, Vernichter des Lebens von Beruf, der bewußte Advokat des Nichts und Verneiner der Wahrheit. Wer Theologenblut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich. Der Theologen-Instinkt, dessen Spur sich heute überall ausgraben läßt, ist die verbreitetste, die eigentlich unterirdische Form der Falschheit, die es auf Erden giebt. Was ein Theologe als wahr empfindet, das muß falsch sein, man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit. Und durch dieses Theologenblut ist die ganze Philosophie verderbt. „Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christentums — und der Vernunft. Kant ist der Repräsentant der deutschen Philosophie, aber der Erfolg Kants ist ein bloßer Theologen-Erfolg; Kant war gleich Luther, gleich Leibnitz ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit. Der fehlgreifende Instinkt in allem und jedem, die Widernatur als Instinkt, die deutsche décadence als Philosophie, — das ist Kant!"

Die Gründe für dieses Urteil über das Christentum und alles, was geistig mit demselben zusammenhängt, ergeben sich mit innerer Notwendigkeit aus den Anschauungen

Nietzsches über die Moral, und seiner Forderung einer Umwertung aller Werte. Der Begriff „böse" ist ja nach Nietzsche ein Ressentimentsbegriff der Niedrigen und Schlechten, durch welchen sich dieselben an den Vornehmen und Mächtigen haben rächen wollen. Im Judentum schon hat diese sklavische Wertung des Menschen begonnen, im Christentum hat der Sklavenaufstand in der Moral den Sieg davongetragen über die wahre Wertung des Menschen. Ist Wille zur Macht das Geheimnis alles Lebens, so wendet sich das Christentum mit seiner Wertschätzung der Kleinen, der Armen, Niedrigen, gegen das Leben selber, es nennt alles, was dem Willen zur Macht, also dem Leben dient, Sünde, und mit dieser Erfindung der Sünde hat es dem Leben seinen hinterlistigsten Fallstrick gedreht. Die Sünde wird begründet mit dem freien Willen, und der Mensch wird für dieselbe verantwortlich gemacht. So wird sie für den Menschen zur Schuld, und Schuld braucht Sühne, Strafe. Strafe aber ist etwas Wehe-Thuendes, damit erscheint das Leiden als Strafe der Sünde, das Uebel in der Welt wird nicht mehr als ein Naturereignis betrachtet, sondern als die Vollstreckung eines Richterspruches, der Vollzug einer sittlichen Weltordnung. Ein Richterspruch setzt aber einen Richter voraus, und die ewige Sünde ein Jenseits, mit seiner ewigen Seligkeit für die einen und seiner ewigen Verdammnis für die anderen. Durch diesen Glauben an das Jenseits und den richtend Gott im Jenseits, hält dann die Sklavenmoral alle höheren Instinkte des Willens zur Macht im Zaum, sie lähmt und vernichtet diesen Willen selbst, bis der Mensch sich auf Gnade oder Ungnade dem Priester ergeben, der nun aus dem Gesunden einen Kranken, einen

Leidenden gemacht hat, weil sich über Leidende bequem herrschen läßt. Er bietet sich dem Leidenden als „Tröster" an, der Tröster aber hat die Aufgabe, nicht gesund zu machen, sondern die Krankheit zu konservieren. — Dem Sünder gegenüber steht der Heilige, der Asket. Nachdem einmal das Gute, das Leben, der Instinkt der Sinne zur Sünde umgestempelt, — Nietzsche sagt „umgelogen" — worden, ist nun der Heilige der Frevler am Leben, der Büßer, der seine Instinkte ertötet; und weil der Instinkt der Leib ist, muß der Heilige der Nicht-Leib sein, d. h. in Wirklichkeit der wahre Nihilist, der Beförderer des Nichts, und das Nichts nannten die Priester „den Geist", „die Seele". — In der Sorge für das Heil der Seele, in der Verherrlichung des Geistes hat die Sklavenmoral ihre höchsten Triumphe gefeiert, sie hat damit auch ihr verderblichstes Prinzip, die Lehre von der Gleichheit der Seelen vor Gott, gefunden und begründet. In Wahrheit sind die Menschen nicht gleich, sie sind nur gleich vor dem Nichts, d. h. vor Gott, gleich in der Seele, d. h. wieder in dem Nichts, gleich in der Abstraktion, und Abstraktionen sind alle miteinander nichts. In dieser auf den Kopf gestellten, völlig entwerteten und umgekehrten Welt wie das Christentum sie geschaffen, spielt sich der alte Rangunterschied zwischen Vornehmen und Niedrigen ebenfalls ab, nur in völlig umgekehrter Ordnung. Dabei kann es vorkommen, daß die alte Vornehmheit auch in der verkehrten Welt zum Durchbruch kommt. Das Christentum hat — nach Nietzsche — vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt, die es bisher gegeben hat, „die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte

entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmut der Gebärde, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten". Aber diese Gestalten sind doch immer Negativ-Bilder, was hell und licht sein sollte, ist dunkel und schwarz, und umgekehrt. Aller Glaube ist eine Entselbstung, vor diesem Schicksal rettet sich kein Gläubiger, — er kann höchstens sein Selbst, nachdem er es asketisch vernichtet, noch zu einer vollendeten Umkehrung seines Selbst als Heiliger umschaffen.

Daß Nietzsche diese Theorie des Christentums, von der er ausgeht, in allerlei Masken der Theologie und Philosophie, namentlich in Pascal und Kant wiederfindet, will ich des weiteren hier nicht ausführen. Wichtiger ist uns die Frage, wie denn dieses Christentum historisch entstanden sein soll, wie namentlich Jesus zu demselben gestanden, wie dasselbe sich vor den Urkunden unserer Religion im neuen Testament legitimieren kann. Diese Frage macht Nietzsche wohl einige Schwierigkeiten, aber er weiß sich bei seiner Skrupellosigkeit gegen die objektive Geschichte leicht mit denselben abzufinden. Nietzsche bedauert, daß nicht ein Dostojewsky in der Nähe Jesu gelebt habe, um den ergreifenden Reiz dieses interessanten décadent, mit seiner Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem nachzuempfinden und zu schildern. Da ein solcher Schriftsteller für das Leben Jesu gefehlt hat, so haben wir kein treues Bild seines Lebens, sondern nur die widerspruchsvolle Schilderung, die unsere biblischen Evangelien von ihm bringen. Hier klafft ein unlösbarer Widerspruch zwischen dem Berg-, See- und Wiesen-Prediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmutet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem

Theologen- und Priestertodfeind, der den Aufstand gegen die „Guten und Gerechten", gegen die „Hierarchie der Gesellschaft", nicht gegen deren Verderbnis, sondern gegen die Kaste gewagt, und als heiliger Anarchist, als politischer Verbrecher gekreuzigt worden. Nietzsche hält nun dafür, daß der erste Jesus der ursprüngliche gewesen sei, daß die erste Gemeinde, als sie einen richtenden, hadernden, zürnenden, bösartig spitzfindigen Theologen nötig hatte, gegen Theologen, sich ihren „Gott", ihren Propheten, Messias, zukünftigen Richter nach ihrem Bedürfnis geschaffen. Schon die Jünger haben den ursprünglichen Symbolismus Jesu vergröbert, sie haben ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein in die eigene Krudität übersetzt, und jede nachfolgende gröbere, barbarischere Generation hat dann den Symbolismus Jesu roher, barbarischer mißhandelt. Nietzsche will also Jesum von den gegen das Christentum zu erhebenden Anklagen in gewissem Sinne entlasten. Im Zarathustra findet sich folgende eigentümliche Stelle: „Wahrlich, zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren; und vielen war es zum Verhängnis, daß er zu früh starb. Noch kannte er nur Thränen und die Schwermut des Hebräers, samt dem Hasse der Guten und Gerechten, der Hebräer Jesus. Da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode. Wäre er doch in der Wüste geblieben ferne den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er da leben gelernt und das Lachen dazu! Glaubt es mir, meine Brüder, er starb zu früh! er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen. Edel genug war er zum Widerrufen! Aber unreif war er auch. Unreif liebt der Jüngling und haßt er auch Mensch

und Erde. Angebunden und schwer ist ihm noch Gemüt und Geistesflügel. Aber im Manne ist mehr Kind als im Jüngling und weniger Schwermut, besser versteht er sich auf Tod und Leben".

Und noch im „Antichristen" heißt es: „Jesus starb wie er lebte, wie er lehrte, — nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn und sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Aeußerste von ihm abwehrt; mehr noch, er fordert es heraus. Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, die ihm böses thun. Nicht sich wehren, nicht verantwortlich machen. Sodann auch nicht dem Bösen widerstehen, — ihn lieben. Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen notwendig. Das erste ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein". —

Aber Jesus, der erste Christ, ist auch der einzige Christ geblieben. Vergröberten die Jünger seinen Typus durch Hinzufügung der Züge, die ihn zu einem theologischen Fanatiker machten, so hat Paulus aus dem Christentum die Priesterreligion geschaffen, den Erlöser-Typus ausgebildet, den Kreuzestod als einen Erlöser- und Opfertod behandelt und damit aus dem Evangelium der frohen Botschaft ein Dys-Evangelium, eine schlechte Botschaft, gemacht. Um zu zeigen, daß Nietzsches Sprache gegen das Christentum nicht erst seiner letzten Schaffensperiode angehört, führe ich Ihnen noch ein Wort aus „Menschliches, Allzumenschliches" an, der leidenschaftslosesten, reflektiertesten

aller Schriften Nietzsches: „Wenn wir eines Sonntag-Morgens die alten Glocken brummen hören, da fragen wir uns: ist es nur möglich? Dies gilt einem vor 2000 Jahren gekreuzigten Juden, welcher sagte, er sei Gottes Sohn. Der Beweis für eine solche Behauptung fehlt. — Sicherlich ist innerhalb unserer Zeit die christliche Religion ein aus ferner Vorzeit hineinragendes Altertum, und daß man jene Behauptung glaubt — während man sonst so streng in der Prüfung von Ansprüchen ist ist vielleicht das älteste Stück dieses Erbes! Ein Gott, der mit einem sterblichen Weibe Kinder erzeugt, ein Weiser, der auffordert, nicht mehr zu arbeiten, nicht mehr Gericht zu halten, aber auf die Zeichen des bevorstehenden Weltunterganges zu achten, eine Gerechtigkeit, die den Unschuldigen als stellvertretendes Opfer annimmt; jemand, der seine Jünger Blut trinken heißt; Gebete und Wundereingriffe; Sünden an einem Gott verübt; Furcht vor einem Jenseits, zu welchem der Tod die Pforte ist; die Gestalt des Kreuzes als Symbol in einer Zeit, welche die Bestimmung und Schmach des Kreuzes nicht mehr kennt — wie schauerlich weht uns dies alles an wie aus dem Grabe der Vergangenheit! Sollte man es glauben, daß so etwas noch geglaubt wird?" —

Und Nietzsche will seinen Haß gegen das Christentum nicht etwa nur als seine persönliche Denkungsweise behandelt wissen; er macht diese seine Stellung zum Christentum ausdrücklich zum Erkennungszeichen seiner Gemeinde: „Um zu prüfen, ob jemand zu uns gehört oder nicht — ich meine zu den freien Geistern —, so prüfe er seine Empfindung für das Christentum. Steht er irgendwie anders zu ihm als kritisch, so kehren wir ihm

den Rücken; er bringt uns unreine Luft und schlechtes Wetter".

Sicher steht hier nicht nur der Theologe, sondern ein Jeder, der in der christlichen Religion den reinsten und edelsten Ausdruck seiner innersten Lebenskraft ehrt, vor einem der ernstesten und schwierigsten Probleme. Die Nietzscheschen „wir" sind von anderer Art als die Straußischen. Es ist nicht die behäbige Bildungszufriedenheit, die hier redet und das Christentum ablehnt, weil man für dasselbe einen Ersatz gefunden zu haben meint. Es ist eine Schar lebenshungriger, gegen die am eigenen Marke zehrende Krankheit sich auflehnender und Genesung suchender Menschen, die im Tiefsten aufgewühlt dem Christentum den Fehdehandschuh hinwerfen, nicht weil es dem modernen Menschen nicht mehr genügt, sondern weil es nach ihrer Ueberzeugung den Menschen krank macht, ihn vergiftet. Und diese Antichristen tragen ein ganz anderes Kleid und Gesicht als das, welches wir an den Gegnern des Christentums bisher gewöhnt waren. Sie kommen nicht in der Arbeiterblouse und singen nicht von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, sie sehen gar stolz und unzufrieden aus und sind also, nach Goethe, aus einem vornehmen Haus, und auf ihrer Fahne steht das kleine, und doch so inhaltvolle, die ganze moderne Welt bewegende, der Gleichheit und Brüderlichkeit den Krieg erklärende Wörtchen „Ich" „mein Ich, mein Selbst!" —

Aber vielleicht kann uns gerade die Thatsache, daß so ganz entgegengesetzte Menschenklassen so ganz entgegengesetzte Anklagen gegen das Christentum erheben, den Fingerzeig geben, um das Falsche in diesen Anklagen zu entdecken. Es ist doch eigentümlich: auf der einen Seite

soll das Christentum die Klassenmoral der Vornehmen, der Mächtigen, der Ausbeuter und Unterdrücker heilig sprechen, es soll das religiöse Symbol der Herrschsucht sein, durch welches die Sklaven, Niedrigen in der Unterwürfigkeit erhalten werden; und auf der anderen gerade das Gegenteil, der Todfeind der Großen und Vornehmen, die Religion der kleinen Leute, die aus dem Ressentiment der Masse eine Waffe geschmiedet gegen das Glück der Vornehmen, Frohen, Hochgeborenen! Wie ist es möglich, daß zwei so grundverschiedene, einander absolut ausschließende Ankläger gegen das Christentum haben entstehen können? Und was als das Seltsamste erscheint, beide Teile können sich für ihre Behauptung auf historische Erscheinungen innerhalb des Christentums berufen: der Sozialismus führt einen Konstantin und alle seine allerchristlichsten Nachfolger an, denen das Christentum ein Instrument ihrer Herrschsucht gewesen, bis herunter zum Geburts- oder Geldadel, der die Kirche als ein Mittel zur Beförderung patriarchalischer Lebensordnungen, zur Unterdrückung selbständiger Lebensregungen im Volk behandelt wissen will. Die Nietzscheaner dagegen denken an die christlichen Lebenstypen, in denen die große Liebe zu den Verachteten und Ausgestoßenen lebendig gewesen, die an der Erhebung der Niedrigen gearbeitet um denselben wenigstens in ihrem frommen Glauben das Bewußtsein einer eigenen Hoheit und Würde zu geben.

Wie, wenn nun beide Wertschätzungen des Christentums, eben weil beide gleich richtig zu sein scheinen, einseitig, falsch wären?

Und so verhält es sich in der That. Beide Anschauungsweisen projizieren in die Geschichte des Christen-

tums ihr eigenes Lebensideal hinein und sehen dann in der Geschichte ausschließlich den Gegensatz zu demselben, der auch thatsächlich in jedem Punkte der Geschichte, wenn auch bald mehr bald weniger, vorhanden gewesen ist, aber auch vorhanden sein mußte, weil das Christentum eben ein Lebensideal darstellt, welchem durch keine Geschichte Genüge geleistet werden kann, ja das in dem Augenblick aufhören würde, Religion, Glaubensideal zu sein, wo es Wirklichkeit geworden wäre. Es ist deshalb eine Verkennung des religiösen Wesens im Christentum, wenn irgend eine geschichtliche Erscheinung desselben zum Maß für den Wert oder auch für den Unwert desselben gemacht wird. In dem Lebensprozeß der christlichen Welt wächst das christliche Lebensideal beständig mit, reinigt sich von den ihm durch die Zeit alt gewordenen Schlacken; sein Ziel liegt immer vorwärts, niemals rückwärts; es ist ein Sauerteig, aber nicht ein ausgebackenes Brot; ein neuer Wein, ein Gährungsferment des Lebens, nicht ein fertiges System von Gedanken oder kirchlichen Institutionen. Sein Ideal ist der ganze Mensch, der Mensch nicht nur in seiner Kleinheit, sondern auch in seiner Größe; nicht nur der Einzelmensch, das Individuum, aber auch das Individuum, sondern ebenso die Gemeinschaft, die Menschheit, aber doch nicht nur die Menschheit, die Allheit. Deshalb ruft in der Geschichte des Christentums jedesmal der Fortschritt des Menschentypus nach der einen Seite auch den Protest gegen die Alleinherrschaft dieses Typus hervor: gegen das Priesterchristentum steht das Laienchristentum auf, gegen das Christentum der Vornehmen und Bevorrechteten das der Niedrigen, der Unterdrückten und Enterbten. Aber nur in dem gesamten Bewegungs-

prozeß der christlichen Welt läßt sich das Wesen und die Kraft des christlichen Geistes erkennen: zu ihm gehört ein Konstantin, ein Karl der Große, diese Herrschertypen, ebenso wie der Säulenheilige, der Klosterheilige, ein Luther mit seiner Verherrlichung der absoluten Fürstengewalt ebenso wie der Anführer im Bauernkriege und alle seine Getreuen. Deshalb läßt sich zu jeder Thesis Nietzsches über das Christentum auch eine Antithesis stellen, und es ist nichts leichter, als auf Grund der Geschichte des Christentums den eingehenden Nachweis zu führen, daß das Christentum anders, gerade entgegengesetzt aussieht, als Nietzsche dasselbe gezeichnet. In den Zeiten, wo die ärgste Priesterkorruption der Kirche geherrscht, läßt sich die kräftige und reine Unterströmung zu derselben nicht verkennen; es läßt sich zeigen, daß die Lehre von der Sünde, der Erlösung, dem Jenseits, ebenso oft der Ausdruck des starken wie des geschwächten Willens gewesen ist, daß das asketische Ideal des heiligen, des weltentsagenden Menschen nur den einen Pol des christlichen Menschenideals darstellt, zu dem der Nietzschesche Mensch der Weltbejahung den anderen bildet. Deshalb steckt auch in diesem entschlossensten „Antichristen" doch noch ein gut Stück Christentum. Seine Verneinungen sind alle schon dagewesen, seine Anklagen sind, soweit ihre Materie in Betracht kommt, alle schon erhoben worden, erhoben gerade im Namen des Christentums, zum Teil gerade von denen, die er unter Anklage stellt. Das ist eben der Lebensprozeß des Christentums: daß es aus sich selbst beständig jede Abirrung von seinem Ideal überwindet, daß die Weltbejahung, in der der Mensch an die Welt sich verloren hat, die Weltverneinung erzeugt, um den Menschen wieder in sich selbst und auf sein inneres

Leben zurückzuwerfen; daß ein Gesellschaftsideal, das das Individuum verschlingt, sofort das Individuum gegen sich auf den Plan ruft und umgekehrt, so daß auch Nietzsche mit seinem Widerspruch nur an einen Posten erinnert, den die christliche Entwickelung vergessen hatte in Rechnung zu setzen, der aber das Christentum nicht zerstört, sondern nur einer höheren Daseinsstufe entgegenführt, wenn demselben sein volles Recht geworden sein wird. — Die Leidenschaft der Form, in der Nietzsche seine Ausfälle gegen das von ihm sogenannte Christentum macht, dürfen wir dann der persönlichen Veranlagung des Schriftstellers zu gute halten, der doch auch in dieser Leidenschaft wieder zeigt, wie ernst es ihm um seine Sache ist. Es ist die Leidenschaft aller Einseitigkeit, die sich des guten Rechtes ihrer Einseitigkeit bewußt ist, aber für dasselbe kein Gehör zu finden fürchtet.

Wie Nietzsche, der Antichrist, das Christentum bekämpft — aus Christentum, so auch bekämpft Nietzsche, der Gottlose, den Gottesglauben — aus Religion. —

Nietzsche lehnt den Gottesglauben ab, sowohl nach seinem Inhalt wie nach seiner Form. Er sagt: „das ist es nicht, was uns vom Christentum abscheidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, sondern daß wir, was als göttlich verehrt wurde, nicht als „göttlich", sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben". Im christlichen Gottesbegriff erscheint ihm Gott als „Krankengott", als „Spinne", als „Geist" und er nennt denselben einen der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden seien, vielleicht den Pegel des Tiefstandes in der absteigenden Entwickelung

des Göttertypus. Hier sei Gott zum Widerspruch gegen das Leben abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges „ja" zu sein. In Gott sei dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott sei die Formel für jede Verleumdung des Diesseits, für jede Lüge vom Jenseits, in Gott sei „das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen". Sodann ist es die intellektuelle Form, die die Religion im Gottesglauben angenommen hat, wogegen sich der Protest Nietzsches wendet. Für die Theologen soll Gott unter allen Umständen etwas erklären, was ihrem Verstande sonst nicht einleuchten würde; er soll ihnen das Dasein der Welt begreiflich, ihre Rätsel, namentlich ihre Uebel, verständlich machen. So wird der Glaube als ein Wissen behandelt, als ein metaphysisches Wissen, ein Wissen, das über die gegebenen Grenzen der Erkenntnis hinausgeht. Dadurch wird auch die Philosophie theologisch gefärbt, sie läßt, wie Nietzsche sagt, „einen religiösen Kometenschweif in die Dunkelheit ihrer letzten Aussichten hinaus erglänzen", und selbst Schopenhauer hat in der Religion die Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses, also eines intellektuellen Vorganges im Menschen erblickt. Demgegenüber vertritt Nietzsche energisch den Standpunkt, daß die Religion keinerlei Erkenntnis gebe, daß zwischen Religion und der wirklichen Wissenschaft weder Verwandtschaft, noch Freundschaft, noch selbst Feindschaft bestehe, weil beide auf verschiedenen Sternen leben: „noch nie hat eine Religion, weder mitelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis Wahrheit enthalten". Da nun für Nietzsche jedes „nicht wahr sein" sich in eine Lüge verwandelt, sodaß er selbst die Künstler Lügner und die Kunst den

Willen zur Täuschung nennt, so erklärt sich jetzt hinlänglich die Leidenschaft Nietzsches gegen alles, was er Theologen-Instinkte nennt, gegen eine Philosophie, von der er meint, sie habe Theologenblut im Leibe. Wer indes die Geschichte der Religion von höherem Standorte aus überschaut, den macht auch diese Negation Nietzsches an dem religiösen Grundcharakter derselben nicht irre. Der Atheismus Nietzsches kennzeichnet sich ohne weiteres als zu jener Art des Atheismus gehörig, von dem Max Müller (Ursprung der Religion) sagt: „daß ohne ihn alle Religion lange schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden sei, daß es ohne ihn auch für uns kein geistes Erwachen, kein neues Leben gebe". Jeder neue Trieb des religiösen Lebens hat auch zugleich das Absterben eines dürr gewordenen Zweiges zu seiner Voraussetzung, jeder Fortschritt in der Heiligung des Namens Gottes ist auch allemal eine Negation des unheilig gewordenen Gottesnamens gewesen, ist also durch einen Atheismus hervorgerufen. Die Propheten, die für den Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit kämpften, waren Atheisten gegenüber dem Gotte der Opfer und Sabbathe und Neumonde; Gottlose, Gotteslästerer waren die ersten Christen sowohl gegenüber dem jüdischen Nationalgott, wie gegen den römischen Staatsgott, deshalb war die Anklage wegen Atheismus im römischen Reiche gleichbedeutend mit der Anklage, Christ zu sein. Dieser tief ethische Grundcharakter des Nietzscheschen Atheismus ist unverkennbar. Er spricht in demselben nur in seiner Sprache dionysischer Glut und Leidenschaft das aus, was ernste Frömmigkeit, nur mit etwas anderen Worten, zu allen Zeiten ausgesprochen, auch heute wieder mehr als einmal ausgesprochen: daß

alle Religion, welche mit ihrem Gottesglauben dem Leben das Blut aussaugt, oder, in der Sprache der Bibel zu reden, der Gott, dessen mit Menschenhänden gepflegt wird, als ob er jemandes bedürfe, im Namen der Religion alle guten Geister der Menschheit gegen sich aufruft. So meint auch Nietzsche „es sei nicht genug von Religion in der Welt, um die Religionen auch nur zu vernichten". Und der Gott, mit dem die große Menge der Gottesgläubigen heute ihren Glauben abfindet, ist der Gott der Schule, nicht der des Lebens, ein unbekanntes X, jenseits der Welt, zu dessen Annahme der Verstand sich mühsam auf Kosten oder mit Hilfe der Logik überredet, nicht der Gott, den die Menschen suchen, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten, in dem wir leben, weben und sind. Auf diesen Theologen-Gott paßt genau die Erklärung Nietzsches: „Er selbst, — dieser Gott, — so blaß, so schwach, so décadent! Selbst die Blassesten der Blassen wurden noch über ihn Herr, die Herren Metaphysiker, die Begriffs-Albinos. Diese spannen so lange um ihn herum, bis er, hypnotisiert durch ihre Bewegungen, selbst Spinne, selbst Metaphysiker wurde. Nunmehr spann er wieder die Welt aus sich heraus, nunmehr transfigurierte er sich ins immer Dünnere und Blassere, ward „Ideal", ward „reiner Geist", ward „Ding an sich". — Verfall eines Gottes und Ding an sich"! —

Auch in seiner Ablehnung des Intellektualismus in der Religion steckt deshalb eine tiefe reformatorische Wahrheit, dieselbe, die schon Schleiermacher in seinen Reden über die Religion in seiner schweren, und deshalb dem Volke unzugänglichen Sprache dem Geschlecht des 19. Jahrhunderts verkündigt: daß die Religion nicht ein Wissen

sei, weder ein natürliches noch ein übernatürliches, sondern ein Gefühl, ein Innewerden des Unendlichen im Endlichen. Aber noch heute sind die wenigsten Theologen sich über die Grundfrage klar, ob sie die Religion als Wissenschaft zu einer Theologie verarbeiten, oder in der Theologie vielmehr das religiöse Phänomen zum Objekt der Wissenschaft machen sollen. Sie reden immer noch von einer Wahrheit der Religion, statt von ihrer Kraft, ihrem Leben zu reden, und sich klar zu machen, daß Wahrheit erst in der Reflexion des Verstandes entsteht, also immer etwas Abgeleitetes, nicht, wie die Religion, etwas Ursprüngliches bedeutet. —

Liegt Nietzsches Stärke entschieden in seinen Negationen, in der Aufdeckung von Problemen, die noch ungelöst dem religiösen Bewußtsein der Gegenwart sich gebieterisch aufdrängen, so sind doch auch die Spuren eines positiven, bewußten religiösen Empfindens in den späteren Erzeugnissen Nietzsches immerhin unverkennbar. Der ganze Zarathustra ist im Grunde durchtränkt mit jener Frömmigkeit, die Goethe so unübertrefflich einfach charakterisiert hat: „in unseres Busens Reine wohnt ein Streben, sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben; wir heißen's: fromm sein". In der Lehre von der ewigen Wiederkunft werden wir später sogar direkt den Versuch eines religiösen Glaubensbekenntnisses wiederfinden, die theologische Antwort auf die innerste Frage der Religion: was muß ich thun, daß ich ewiges Leben habe? — Wenn Zarathustra in seinem ergreifenden Nachtliede singt: „Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir, das will laut werden; eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe", oder

wenn es im trunkenen Liede heißt: „Weh spricht: Vergeh! doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ so ist das, nur wieder mit wesentlich anderen Worten der Grundton des frommen Sehnens, das einst ein hebräischer Sänger in die ewigen Worte gekleidet: „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu Dir!“ Und wenn Zarathustra zur Sonne spricht: „Du großes Gestirn, was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, denen du leuchtest!“ haben wir da nicht die Wurzel, aus der aller Gottesglaube ursprünglich entstanden und aus der derselbe immer wieder hervorbricht: die Empfindung des eigenen innersten Lebens im tiefsten Grunde der Welt, die Einheit des eigenen, kleinen, persönlichen Ich und des großen unpersönlichen Du, die dem Menschen in der Religion zum Bewußtsein kommt?

So redet deshalb der gottlose Zarathustra, der es nicht begreifen kann, wie ein alter Einsiedler, den er am Wege gefunden, noch nichts davon gehört hat, daß Gott tot sei, doch im tiefsten Grunde seines Herzens wie alle Frommen, deren Auge zum Himmel empor sich gewandt: „Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwesterseele zu meiner Einsicht? Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-Sager, wenn Du nur um mich bist, du Reiner, Lichter, du Lichtgrund! — In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen!“

Wenn aber im Zarathustra, dem Gottlosen, der der Welt das Evangelium verkünden will, daß Gott tot sei, so die Religion lebendig sich erweist, und einen neuen Gottesglauben in der Seele zu gebären im Begriff ist, so ist das wohl das unwiderleglichste Zeugnis für die ewige, die menschlichste Macht der Religon im Menschengemüt.

XIII. Das Problem der Sprache.

Ich habe bisher in meiner Auffassung Nietzsches den Standpunkt vertreten, daß Nietzsches Stärke zugleich seine Schwäche bedeute. Indem er dem Einzelnen, Konkreten, Individuellen, die höchste Wertschätzung angedeihen läßt, verliert er jedes Band des Allgemeinen, durch welches das Leben erst zu einem Ganzen verbunden wird. Er verliert dieses Band nicht etwa unwillkürlich und absichtslos aus dem Bereiche seines Bewußtseins, er zerreißt dasselbe mit vollem Bewußtsein, erklärt dasselbe für einen Wahn, für eine Gefahr, ein Verderben der Kultur, um einzig und allein den Willen zur Macht als die treibende Kraft des Lebens zu verherrlichen. Damit der Wille zur Macht sich bethätigen könne, darf es keine Naturgesetze geben, keine gesetzmäßigen Zusammenhänge der Geschichte, keine allgemeine Wahrheiten, keine soziale und politische Verbindung der Menschen untereinander, vor allen Dingen keine Moral, durch welche der Mensch einer sozialen Vernunft unterworfen, keine Religion, durch welche das Leben einem allumfassenden Gottesgedanken eingefügt wird.

Wir haben schon bei Gelegenheit der einzelnen Probleme, in denen Nietzsche seine Theorie vom Willen zur Macht durchführt, gesehen, wie auch die radikalste Ablehnung aller, den Willen zur Macht einschränkenden und

bändigenden Lebensformen doch nicht im stande war, den Fortschritt der Kultur von sich aus zu erklären, so daß der aristokratische Individualismus Nietzsches immer nur den einen Pol des Menschendaseins bedeutet, zu welchem der demokratische Kommunismus den anderen Pol darstellt. Diese Unhaltbarkeit des Nietzscheschen Individualismus tritt kaum irgendwo schärfer hervor, als in dem Problem der Sprache. Ich möchte wohl sagen, daß, wenn Nietzsche dieses Problem allseitiger und gründlicher erfaßt hätte, ihm an demselben die Schranke seiner gesamten Lebensauffassung hätte zum Bewußtsein kommen müssen.

Auch als Philologe vertritt Nietzsche zunächst eine gesunde Reaktion gegen eine Mißhandlung des Sprachstudiums im Dienste der Scholastik, der kleinlichsten Buchstabengelehrsamkeit, bei welcher der Blick für das Bedeutende, der Sinn für den Geist und Charakter einer Sprache vollständig ertötet wird. Namentlich die herkömmliche Behandlung der alten Sprachen auf Gymnasien wie Universitäten läßt das Urteil des jungen Nietzsche nur zu berechtigt erscheinen: „es fehlt der Philologie an großen Gedanken und daher in dem Studium an hinreichendem Schwung. Die Arbeiter sind Fabrikarbeiter geworden." — „alle fast kauen mit stumpfen Zähnen an der Schale herum". „Unsere Philologen sollen lernen, mehr im großen zu urteilen und das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen." Und als nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie" gerade die Sprachgelehrten an dem Werke kopfschüttelnd vorübergingen, war es ganz im Sinne Nietzsches gedacht, als unter den wenigen zustimmenden Urteilen, die er aus Philologenkreisen vernahm, eine Stimme sich verlauten

ließ: „Sie fühlen sich von der heutigen Philologie, die in einer schneidenden Kritik, in scharfer verstandesmäßiger Zergliederung, in Kenntnis von Buchstaben und Schnörkeln unterzugehen droht, nicht befriedigt. Sie beklagen, daß das Studium des Altertums keine besseren Früchte trägt, nicht veredelnd auf die Zeit einzuwirken versteht und dem alles verschlingenden Materialismus keinen Damm entgegenzusetzen vermag. Die Gerechtigkeit dieser Klage erkennt die ganze Welt, mit Ausnahme derer, die eine von Bücherstaub derartig imprägnierte Lunge haben, daß kein frischer Luftstrom dieselbe mehr zu durchdringen vermag".

Allein die Reinigung des Sprachstudiums von der „geistlosen Schulmeisterei", der „maschinen- und fabrikmäßig betriebenen" philologischen Gelehrsamkeit konnte auf dem Wege, den Nietzsche weiterhin einschlug, unmöglich zu stande kommen. Noch hat er ein Bewußtsein davon, daß die lebendige Intuition, welche ein Litteraturwerk schöpferisch, in eigener persönlicher Auffassung nachbildet, doch nicht das Einzige ist, was vom Philologen gefordert werden muß. Er sagt: „Daß es Bücher giebt, so wertvolle und königliche, daß ganze Gelehrtengeschlechter gut verwendet sind, wenn durch ihre Mühe diese Bücher rein erhalten und verständlich erhalten werden, — diesen Glauben immer wieder zu befestigen, ist die Philologie da. Sie setzt voraus, daß es an jenen seltenen Menschen nicht fehlt, die so wertvolle Bücher wirklich zu gebrauchen wissen: es werden wohl die sein, welche selber solche Bücher machen oder machen könnten. Ich wollte sagen: die Philologie setzt einen vornehmen Glauben voraus, daß zu Gunsten einiger Weniger, die da kommen werden und nicht da

sind, eine sehr große Menge von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit voraus abzuthun ist." —

Aber dieses Bewußtsein von der Notwendigkeit der im engeren Sinne sogenannten wissenschaftlichen Sprachforschung tritt in dem Maße zurück, wie für Nietzsche das rein Persönliche, der Genie-Mensch in den Vordergrund tritt, bis in dem alleinigen Kultus der vornehmen Menschen, des Willens zur Macht, jedes Verständnis für die der Wissenschaft zugekehrte Seite der Sprache untergegangen ist. Nietzsche will auch als Philologe nicht lediglich der Erklärer einzelner litterarischer Texte sein, er will die Gesamtauffassung vom Wesen der Sprache reformieren, ja die Sprache selbst reformieren, sie seiner Lehre vom Willen zur Macht einverleiben und dienstbar machen. So konnte Nietzsche das Problem der Sprache, d. h. die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Sprache nicht umgehen. Aber vielleicht ist schon die Thatsache, daß er dieses Problem lediglich in wenigen zerstreuten Aphorismen behandelt, das Zeichen eines gewissen Unbehagens, um nicht zu sagen einer gewissen Unsicherheit demselben gegenüber, während er doch als Sprachforscher vor allen Dingen Veranlassung gehabt hätte, sich mit diesem Probleme in allergründlichster Weise auseinanderzusetzen. Daß er die Tragweite, ja die fundamentale Bedeutung dieses Problems für seine ganze Lehre wohl erkennt, geht auch aus den wenigen Aphorismen, die er diesem Gegenstande gewidmet hat, deutlich hervor. Allein der Leser dieser Aphorismen muß eine Kenntnis der Fragen, um die es sich handelt, schon zur Lektüre mitbringen, wenn er die springenden Punkte in denselben herausfinden will.

Versuchen wir, uns zunächst über die Punkte, auf welche es bei der Beurteilung der Stellung Nietzsches zu dem Sprachproblem ankommt, zu orientieren. Das Verdienst, das Problem der Sprache so gestellt zu haben, daß die neuere Wissenschaft mit demselben überhaupt etwas anfangen konnte, gebührt Wilhelm von Humbold. Dem Nichtphilosophen ist die Sprache überhaupt kein Problem. Er hat dieselbe überkommen, er gebraucht dieselbe, aber er fragt nicht, wie denn die Sprache entstanden sei, worauf denn die Möglichkeit ihres Gebrauches, ihre Wunderwirkung auf den Menschen beruhe. Aber auch als diese Frage gestellt wurde, begnügten sich die Menschen Jahrhunderte lang mit den Antworten, welche sie aus dem Areal ihrer gesamten Weltauffassung zu nehmen im stande waren. Sie betrachteten die Sprache als ein Geschenk der Gottheit, welches dieselbe ihrem Lieblingsgeschöpf, dem Menschen, verliehen; man glaubte den Wert dieser Gabe nicht besser würdigen zu können, als indem man derselben einen übernatürlichen Ursprung beilegte. Und die Sprache selbst wurde noch im 18. Jahrhundert als ein fertiges Ding angesehen, wie man auch den Geist, ja Gott selbst, als ein Ding, eine Wesenheit, ein in sich abgeschlossenes, ruhendes Sein behandelte. W. v. Humbold war der erste, der klar und deutlich aussprach, daß die Sprache etwas in jedem Augenblicke Werdendes, Entstehendes und Vergehendes, nicht ein Werk, sondern eine Wirksamkeit, eine Energie ist. Sprache ist zunächst Srechen, geistige Thätigkeit, sie ist die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes. Die Sprache ist nicht etwas den Gedanken Fremdes, das sich äußerlich mit ihnen verbindet, sondern sie entsteht erst mit dem Gedanken, und

der Gedanke entwickelt sich erst durch das Eingehen der intellektuellen Thätigkeit in den Laut. Die Sprache ist nicht vor dem Denken und das Denken nicht vor ihr, sondern in Sprache wird gedacht und durch sie. Indem wir in der Sprache denken, versetzen wir die ursprüngliche Vorstellung in eine wirkliche Objektivität, ohne daß dieselbe der Subjektivität entzogen wird. Die Vorstellung wird, indem sie in die Objektivität des Lautes versetzt wird, der subjektiven Kraft gegenüber zum Objekt; sie wird als solches aufs neue wahrgenommen und kehrt durch die Wahrnehmung im Ohre in die Subjektivität zurück. Die Sprache tritt demnach zwischen den Menschen und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgiebt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen. Die Sprache kann der intellektuelle Instinkt der Vernunft genannt werden; die Worte entquellen freiwillig und ohne Not der Brust; auch der Mensch ist ein singendes Geschöpf, aber Gedanken mit Tönen verbindend.

Wir werden uns nicht wundern, wenn wir den subjektiven, den lautenden, musikalischen Charakter der Sprache, auch bei Nietzsche, dem Subjektivisten, anerkannt finden, freilich nur in der Klage, daß dieser Charakter, bei den Deutschen wenigstens, verloren gegangen, die Sprache selbst deshalb im Verfall begriffen sei. „Welche Marter", heißt es in „Jenseits von Gut und Böse", „sind deutsch geschriebene Bücher für den, der das dritte Ohr hat! Wie unwillig steht er neben dem langsam sich drehenden Sumpfe von Klängen ohne Klang, von Rhythmen ohne Tanz, welcher bei Deutschen „ein Buch" genannt wird! Und gar der Deutsche, der Bücher liest! Wie faul, wie widerwillig, wie schlecht liest er! Wie viele Deutsche

wissen es und fordern es von sich zu wissen, daß Kunst in jedem guten Satz steckt! Kunst die erraten sein will, sofern der Satz verstanden sein will! Ein Mißverständnis über sein Tempo zum Beispiel — und der Satz selbst ist mißverstanden! Daß man über die rhythmisch entscheidenden Silben nicht im Zweifel sein darf, daß man die Brechung der allzustrengen Symetrie als gewollt und als Reiz fühlt, daß man jedem staccato, jedem rubato ein feines geduldiges Ohr hinhält, daß man den Sinn in der Folge der Vokale und Diphtongen errät und wie zart und reich sie in ihrem Hintereinander sich färben und umfärben können: wer unter bücherlesenden Deutschen ist gutwillig genug, solchergestalt Pflichten und Forderungen anzuerkennen und auf so viel Kunst und Absicht in der Sprache hinzuhorchen? Der Deutsche liest nicht laut, nicht für das Ohr, sondern bloß mit den Augen; er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt."

Das alles ist richtig, da Sprache ein Sprechen, das Sprechen aber ein Tönen, ein Lauten, der Ton werdende Gedanke ist. Deshalb reden wir von einer Musik der Sprache, und der feinfühlige Leser vermag sogar diese Musik, ich möchte fast sagen mit den Augen zu hören, er liest solch eine Sprache wie eine Partitur, er nimmt die Fülle des Wohllautes, die der Brust des Schriftstellers entquollen ist, lesend in sich auf. Aber die Sprache ist doch nicht nur ein Laut, der der Brust entquillt; sie ist zugleich etwas Zeugendes und Schaffendes, sie bringt bleibende Sprachgebilde hervor, so daß Worte und Wortformen und Verbindungsreihen derselben entstehen. Der Sprechende schafft das Gesprochene, und in diesem Gesprochenen liefert er einen Vorrat von Wörtern und ein begrenztes System von

Regeln, diesen daliegenden Wortschatz zu benutzen. So weit menschliches Wissen in das Altertum zurückreicht, ist das Sprechen immer durch einen schon gebildeten Sprachstoff bedingt, es ist immer nur Wiedererzeugung und Umgestaltung, nicht ursprüngliche Sprachschöpfung. Damit hat die Sprache ein eigentümliches Dasein, das zwar immer nur in jedesmaligem Denken Geltung erhalten kann, aber in seiner Totalität von diesem unabhängig ist. Deshalb kommt in der Sprache dem Menschen nicht nur seine Spontanëität, sondern ebenso seine Abhängigkeit zum Bewußtsein, seine Abhängigkeit von der ganzen Reihe der sprachbildenden Generationen der Vergangenheit, wie von den geschichtlichen und geographischen Faktoren, welche die Bildung von Nationen bedingt haben. Der Sprechende ist zwar selbstthätig, aber in seiner Selbstthätigkeit gebunden an den überlieferten Sprachschatz und an die Regeln der Grammatik. Nietzsche kann mit dieser Gebundenheit nichts anfangen. „Die Vernunft in der Sprache, o, was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben!" Insofern die Philologie als Wissenschaft dieser Vernunft in der Sprache, diesem objektiv gewordenen Sprachschatz und diesen kristallisierten Regeln der Grammatik nachforscht, ist sie für Nietzsche eben der Gegenstand seines Spottes und Hohnes. Für Nietzsche kommt in der Sprache lediglich der Stil in Betracht, nicht die Grammatik. Der Stil ist das Individuelle, so daß man gesagt hat, der Stil sei der Mensch. Und Nietzsche ist Meister des Stils, ja, wir dürfen ihn getrost den größten Stilisten Deutschlands nennen. Er verarbeitet die Spache wie ein weiches Wachs, das der

Gestaltungskraft des Bildners gefügig sich erweist. Wir finden in allen seinen Werken keinen Satz, in welchem die Sprache als ein spröder Stoff hervorträte, der sich auch nur in den leisesten Schattierungen der Umbildung durch den Schriftsteller versagt hätte, und es ist sicher der größte Reiz bei der Lektüre Nietzsches, daß wir in jeder Silbe, jedem Komma, den individuellen Pulsschlag, die Persönlichkeit Nietzsches zu fühlen vermögen. Wer für diese sublimsten Feinheiten des Stils kein Empfindungsvermögen besitzt, wird sich nicht nur des höchsten Genusses bei der Lektüre berauben, er wird auch Nietzsche gar nicht verstehen, ihn durchweg ungerecht beurteilen. Und nur in einem Zeitalter, in welchem das Leben der Persönlichkeit bis in die äußersten Fingerspitzen hineingedrungen ist, in welchem das Individuum seine Triumphe darin feiert, allem, was in seinen Bereich tritt, durch seine Berührung von seinem individuellsten Leben mitzuteilen, konnte ein Nietzsche als Schriftsteller geboren, mehr noch: als Schriftsteller verstanden, d. h. hier: nachempfunden werden. Aber auch der größte Stilist schwebt mit seiner Sprache nicht in der Luft. Er mag die freie Wortbildung und eigene Satzbildung noch so kräftig mit seinem eigensten Herzblute tränken und beleben, die verrufene Grammatik giebt doch auch seiner Sprache ihre ehernen Gesetze, und der objektive Schatz von Worten unserer Sprache lieferte doch auch ihm das Material, in welches er alle seine Subjektivität hineinarbeitet. Ja, erst durch diese verachteten objektiven Bestandteile wird auch Nietzsches Stil ein Sprachstil, rangieren seine Schriften unter der Litteratur der Menschen.

Es ist keine Frage, daß eine Sprachbildung, die nichts

kennt als korrekte Grammatik und gebräuchliche Wortformen, allemal eine verhängnisvolle Monotomie der Sprache und eine Ertötung des individuellen Geistes im Sprechenden bewirkt, und wenn ich an die Ausartung des grammatikalischen Fachwerkes in dem heutigen deutschen Unterricht denke, dann fürchte ich wohl, daß dieser Unterricht uns entweder um jeden eigenartigen Stil in unserer Sprache bringen, oder die Reaktion des Individuums gegen die allein seligmachende Grammatik zu einem Höhepunkte treiben werde, bei dem die grammatikalische Vernunft zuletzt in Acht und Bann erklärt wird. Wenn wir uns heute in der Litteratur unserer Jungen und Jüngsten, die unter Nietzsches Flagge segeln, umsehen, so finden wir in derselben thatsächlich schon eine solche Verachtung der grammatikalischen Vernunft, bei der der saloppste Stil als originell, die liederlichste Schreibweise als berechtigte Eigentümlichkeit des modernen Schriftstellers behandelt wird. Das sind freilich Karikaturen Nietzsches, aber unausbleibliche Konsequenzen, sofern die Sprache ihres objektiven Bestandes entkleidet und nur als subjektive Thätigkeit des Individuums gelten gelassen wird. So haben wir in diesen Extremen — auf der einen Seite eine grammatikalische Monotonie, die den Einzelnen zum Sklaven ihrer Regeln macht und damit den Stil überhaupt unterdrückt, und auf der anderen die Anarchie des Stils, in der der Einzelne die Regeln der Grammatik zu durchbrechen sucht und damit die stilistische Willkür entfesselt, — nur wieder die Wellenbewegungen, die durch das Leben unserer Zeit hindurchgehen. Das richtig verstandene Problem der Sprache aber läßt uns gerade erkennen, wie nur in der inneren Einheit von Stil und Grammatik der Doppel-

natur der Sprache, objektives in subjektiver Thätigkeit darzubieten, Genüge geleistet werden kann.

Wenn sich Stil und Grammatik auf die Form der Sprache beziehen, wie steht es denn mit ihrem Wesen, wie mit ihrem Inhalt?

Das Sprechen ist zunächst eine notwendige Bedingung des Denkens des Einzelnen, es besteht also subjektiv, ohne auf die Mitteilung zwischen Mensch und Mensch zu sehen. Aber in der Wirklichkeit entsteht jede Sprache nur in Gesellschaft, und wird auch nur in ihr fortgebildet. Die Sprache ist in der Wirklichkeit Unterredung, und diese Unterredung hat die doppelte Wirkung, daß in ihr sowohl die Objektivität der ausgedrückten Vorstellungen fester und sicherer wird, als auch andererseits gerade dadurch wieder die Subjektivität sich schärft. Humbold sagt hierüber: „Die Sprache verlangt, an ein äußeres sie verstehendes Wesen gerichtet zu werden. Der artikulierte Laut reißt sich aus der Brust los, um in einem anderen Individuum einen zum Ohre zurückkehrenden Anklang zu wecken . . . denn der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an anderen versuchend geprüft hat. Denn die Objektivität wird gesteigert, wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt. Der Subjektivität aber wird nichts geraubt, da der Mensch sich immer eins mit dem Menschen fühlt; ja, auch sie wird verstärkt, da die in Sprache verwandelte Vorstellung nicht mehr ausschließend *einem* Subjekt angehört. Wenn sie in andere übergeht, schließt sie sich an das, dem ganzen menschlichen Geschlechte Gemeinsame an, von dem jeder Einzelne eine, das Verlangen nach Vervollständigung durch die anderen in sich tragende Modifikation besitzt. Alles

Sprechen, von dem einfachsten an, ist ein Anknüpfen des einzeln Empfundenen an die gemeinsame Natur der Menschheit". Die Sprache beruht auf dem allen Einzelnen gemeinsamen Menschlichen. Sie gehört also überhaupt nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen. So allein wird auch das Verstehen begreiflich. Es kann in der Seele nichts, als durch eigene Thätigkeit vorhanden sein, und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nämlichen Sprachkraft. Die gemeinsame Rede ist nie mit dem Uebergehen eines Stoffes vergleichbar. In dem Verstehenden wie im Sprechenden muß dieselbe aus der eigenen inneren Kraft entwickelt werden. Die Sprache läßt sich deshalb nicht äußerlich lehren, sondern nur im Gemüte wecken, man kann ihr nur den Faden hinhalten, an dem sie sich von selbst entwickelt. Das Sprechenlernen der Kinder ist — nach Humbold — nicht ein Zumessen von Wörtern, nicht ein Niederlegen im Gedächtnis und Wiedernachlallen mit den Lippen, sondern ein Wachsen des Sprechvermögens durch Alter und Uebung, eine Entwickelung der Sprachkraft. — „Wie aber könnte sich der Hörende, bloß durch das Wachsen der eigenen, sich abgeschlossen in ihm entwickelnden Kraft des Gesprochenen bemeistern, wenn nicht in dem Sprechenden und Hörenden dasselbe, nur individuell und zu gegenseitiger Angemessenheit getrennte Wesen wäre, sodaß ein so freies, aber gerade aus der tiefsten und eigentlichsten Natur desselben geschöpftes Zeichen, wie der artikulierte Laut ist, hinreicht, beide auf übereinstimmende Weise vermittelnd anzuregen? Und daß der Mensch überall eins mit dem Menschen ist, und die Entwickelung des Sprachvermögens daher mit Hilfe jedes gegebenen Individuums vor sich gehen kann,

wird auch dadurch bewiesen, daß jedes Kind, unter jedes fremde Volk versetzt, sein Sprachvermögen an dessen Sprache entwickelt".

So ist die Sprache durch ihre Möglichkeit des Verstandenwerdens unter anderen Individuen, und durch ihre Fähigkeit, in den anderen Individuen die eigene Sprachfähigkeit zu wecken, das Anschaulichwerden des zwischen den Individuen bestehenden Zusammenhanges, sie ist der konkrete Ausdruck des gemeinschaftlichen Bandes, welches die einzelnen Individuen zu einem lebendigen Ganzen verbindet. Es ist also mit einem Worte der soziale Charakter der Sprache, den Humbold, und nach ihm alle in seinen Bahnen wandelnden Sprachforscher als einen wesentlichen Bestandteil des Sprachproblems erkannt hat. „Wäre der Mensch kein soziales Tier", sagt auch O. Liebmann in seinen Essaies, „würde er wie Kaspar Hauser von Geburt an völlig isoliert, von jeder Gemeinschaft mit anderen Menschen entfernt und abgesperrt, dann bliebe er wohl zeitlebens sprachlos; nur in der Gesellschaft, im Umgang und Verkehr mit seinesgleichen, lernt der Mensch das Sprechen". — Aber diese „Seinesgleichen" leugnet ja Nietzsche, er leugnet sie auch in der Sprache. „Jedes Urteil ist *mein* Urteil, dazu hat niemand sobald ein Recht wie ich selber". Aber durch die Sprache wird eben „mein" Urteil mehr als nur „mein" Urteil. Es wendet sich an andere, will von denselben verstanden werden, bei denselben Zustimmung oder Widerspruch erwecken. In der Sprache wird der Einzelne, um mit Nietzsche zu reden, unerbittlich Nachbar, Masse, und daß er das wird, hängt gar nicht von seinem Willen ab, es liegt in der sozialen Natur der Sprache, in der durch dieselbe hervorbrechenden

Gemeinschaft alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Wohl sagt Nietzsche: „Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel! Aber dazu mußt du lange Beine haben". „Sprüche sollen Gipfel sein, und die, zu denen gesprochen wird, Große und Hochwüchsige". Er meint, nur die vornehmen Geister, die Genie-Menschen sollten zu einander reden, denn nur sie verständen einander. Aber auch die Gipfel der Berge ruhen auf dem breiten Fuße derselben, sie sind nur getragen von demselben Gestein, das sie selber zum Gipfel gemacht hat, und wenn das Wort des Hochwüchsigen auch wie ein Donner hinüberrollt zum nächsten Gipfelmenschen, so giebt es keine Macht der Erde, die dasselbe Wort daran hindern könnte, auch im Thale die Schläfer zu wecken und auch ihnen das kommende Wetter zu künden. Bis jetzt ist noch kein Wort gesprochen, so gewaltig und groß es auch gewesen sein möchte, von dessen Schwingungen nicht auch die Seelen der Niedrigsten und Kleinsten berührt worden wären, und der Mensch, welcher gar die Unverständlichkeit von Worten zum Maßstabe ihrer Größe, ihres Gedankengehaltes machen wollte, würde einfach den Wahnsinn, die Narrheit zum Kriterium der Vernunft und der Weisheit machen. Die größten Worte erweisen sich dadurch als groß, und die weisesten Sprüche dadurch als weise, daß zahllose Einzelmenschen aus denselben lernen und sie nicht auslernen können, während der einsam Redende, der Worte orakeln möchte, die nur ihm selber groß und hochwüchsig erscheinen, ganz sicher Unsinn reden würde. Deshalb bleibt der soziale Charakter der Sprache der Felsen, an dem alle individualistischen Brandungen sich brechen. Man braucht nur den Versuchen, die Individuen zu isolieren und das Menschengeschlecht zu

atomisieren, ihr eigenes Stichwort, das Wörtchen „Ich" entgegenzurufen, so ruft auch das „Ich" sein „Du" uns entgegen, und die Gemeinschaft, die aufgelöst werden sollte, ist hergestellt. Deshalb ist die Sprache das lebendige, schaffenskräftige und daher unverwüstliche Ineinander des Ich und Du, des ego und des alter, die radikalste Widerlegung des den Altruismus ausschließenden Egoismus.

Aber die Sprache ist nicht nur das Band der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, sie ist es ebenso, — und das ist ihr eigentlicher Inhalt, — zwischen dem Menschen und der Welt. „Die Sprache", sagt Humbold, „knüpft auch die Welt mit dem Menschen, oder anders ausgedrückt, seine Selbstthätigkeit mit der Empfänglichkeit zusammen." Daraus folgt die Erkenntnis schaffende Wirksamkeit der Sprache. Durch die Sprache, welche die Vorstellungsweisen aller Individuen desselben Völkerstammes, dann, bei weiterer Verbreitung, der Nationen und diejenigen des ganzen Menschengeschlechtes mischt, läutert, umgestaltet, entsteht der große Uebergangspunkt von der immer beschränkten Individualität zu alles zugleich umfassendem Dasein. In der Begriffsbildung mischt die Sprache ihre Natur, ihre Subjektivität, der Darstellung der Objekte bei, der Begriff ist also das höchste und letzte Sprachproblem, das Ineinander von Vorstellung und Reflektion, von konkreten, isolierten Empfindungen und abstrahierten, das Gemeinsame, Zusammenhängende, festhaltenden Gedanken. Die Doppelnatur des Begriffes besteht darin, daß derselbe einerseits durch die persönliche Thätigkeit des Menschen geschaffen, andererseits aber aus den Eindrücken, die der Mensch aus der Natur, der äußeren oder der inneren empfangen hat, gebildet ist.

Somit ist das Wort, der Begriff, mehr als ein zufälliges, willkürliches Zeichen, für welches ebensogut ein beliebiges anderes gesetzt werden könnte; in der Wortwurzel schon hat sich eine bestimmte Einwirkung der Natur auf den Menschen verbunden mit einer selbstthätigen Aeußerung des Menschen, und in jeder Weiterbildung des Wurzelwortes, in jeder successiven Verbindung der einzelnen Wörter geht nur derselbe Prozeß weiter, so daß jede Wortsilbe, jedes Satzteilchen zugleich beides in sich enthält: Wirkung der Welt auf den Menschen, Verbindung des Einzelnen zu Begriffen des denkenden Subjektes.

Wie diese Doppelnatur des Begriffes zu erklären sei, das ist das größte Problem der Sprachforschung, durch dessen verschiedenartige Lösungsversuche die einzelnen Schulen und Richtungen sich trennen. In der Hauptsache stehen sich hier gegenüber die historische und die psychophysische Erklärungsweise. Die eine, die ältere, vertreten durch Jakob Grimm, Noiré, Max Müller, will der Begriffsbildung auf die Spur kommen durch Zurückgehen auf die ältesten, durch Vergleichung der historischen Sprachgebilde zu eruierenden prähistorischen Sprachwurzeln. Da ist die reifste Ansicht die durch den berühmten Sanskritkenner M. Müller vertretene, daß alle Sprachlaute ursprünglich natürliche Aeußerungen des thätigen Menschen gewesen seien, unwillkürliche Laute, welche die Menschen — wie auch heute noch — bei einigen der einfachsten Handlungen, wie Schlagen, Reiben, Stoßen, Werfen auszustoßen pflegten, Laute, welche anfänglich sehr unbestimmt und wandelbar gewesen, aber stufenweise immer bestimmter geworden seien. Diese Laute seien dann weiterhin gebraucht worden, um die Aufforderung zur Thätigkeit, bei der die-

selben ausgestoßen werden, zu bekunden; dann seien durch Wechsel im Accent oder durch demonstrative und deutende Zeichen die Pronominalwurzeln, das thätige Subjekt von dem Objekt der Thätigkeit unterschieden werden. So glaubt Max Müller, nach Noirés Vorgang, den salto mortale der Sprache, den Sprung von dem Laute, welcher Wahrnehmungen bezeichnet, zu dem, welcher Begriffe bezeichnet, erklären zu können: „Die Laute, welche auf natürliche Weise wiederholte Handlungen begleiten, sind gleich von Anfang an Zeichen entstehender Begriffe, d. h. Zeichen wiederholter, in eins gefaßter Sinneswahrnehmungen. Sobald diese Laute durch Accente oder andere äußere Zeichen unterschieden wurden, so daß sie entweder den Handelnden oder das Werkzeug oder die Art, oder die Zeit oder das Objekt einer Handlung ausdrückten, ist der allen diesen Worten gemeinsame Bestandteil nichts mehr und nichts weniger als das, was wir die Wurzel des Wortes zu nennen gewohnt sind, der lautlose Typus, der Form nach bestimmt, und da er eine Handlung im allgemeinen bezeichnet, von vornherein begrifflicher Natur". — Die neuere psycho-physische Erklärung der Sprache, deren Hauptvertreter Steinthal und Wundt sind, läßt die Sprache aus Bewegungen der Sprachorgane, die durch Reflexbewegungen, durch unwillkürliche, von selbst hervorbrechende Reaktionen des menschlichen Innern auf äußere Eindrücke hervorgerufen sind, entstehen. Das Kind lallt die Silben „Papa, Mama", die Eltern wenden dann diese Laute zur Bezeichnung der Erwachsenen an; so sind die kindlichen Urlaute dadurch Sprache geworden, daß sie verstanden wurden, zuerst vom Hörer, dann auch vom Menschen selbst, der sie hervorgebracht. —

So verschieden beide Methoden der Spracherklärung auch sein mögen, so behandeln doch beide die Sprache als ein Mittel des Verständnisses; zunächst der Verständigung zwischen Mensch und Mensch, dann zwischen dem Menschen und der Welt. Weil hervorgegangen aus der persönlichen Thätigkeit des Menschen, aus seiner ganzen Organisation als persönliches Wesen, sind auch alle ihre Gebilde hergenommen, abgeleitet aus der Rüstkammer der menschlichen Persönlichkeit: die Sprache personifiziert die Welt; auch ihre sachlichsten, unpersönlichsten Aussagen tragen alle noch den Stempel ihres Ursprungs im menschlichen Bewußtsein. So liegt etwas Wahres darin, wenn Nietzsche (Götzendämmerung) sagt: „Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Formen von Psychologie; wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch der Vernunft, zum Bewußtsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun, das glaubt an Willen als Ursache überhaupt, das glaubt ans Ich, ans Sein, ans Ich als Substanz, und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge; es schafft damit erst den Begriff „Ding"". — Die Wahrheit ist, daß die mythische Behandlung und Personifikation der Natur, die wir heute als ein besonderes Vorrecht der Poesie betrachten, sich viel, viel weiter erstreckt, als wir denken, nämlich über den ganzen Umfang der Sprache. Auch wo die Prosa in ihrer nüchternsten, abstraktesten Gestalt die letzten Spuren der ursprünglichen Personifikation verwischt hat, bleibt doch die Personifikation die Wurzel, aus der das Sprachgebilde erwachsen ist. Nur ist die Folgerung Nietzsches, daß wir deshalb durch die Sprache in ein grobes

Fetischwesen verstrickt seien, falsch. Im Gegenteil: wir sind damit eigentlich von dem Fetischwesen und Fetischglauben erst recht erlöst. Ein Fetisch ist immer ein einzelner Gegenstand neben anderen, ein Ausnahme-Gegenstand, dem Leben, Wille, Persönlichkeit beigelegt wird im Unterschiede von allen übrigen, die als leblos, als eigentliche Sachen behandelt werden. Wo aber alles lebendig wird, was durch die Sinne wahrnehmbar ist, wo eben die Sprache allem, wovon sie redet, den belebenden Hauch des Geistes einflößt, da kann von einem „Fetisch" überhaupt nicht mehr die Rede sein.

Freilich, so lange Menschen die Sprache als ein Mittel des Ausdrucks ihres Lebens gebrauchen, wird die Sprache auch, je lebendiger und kraftvoller sie im Bewußtsein des Menschen Wiederhall findet, um so vernehmlicher die tiefsten Saiten des persönlichen Menschenwesens zum Miterklingen bringen: d. h. sie wird immer wieder eine religiöse Weltbetrachtung aus sich hervorbringen, sie wird die ewige und ursprünglichste Personifikation alles Lebens, die Gottesvorstellung zu ihrem ewigen Bestande rechnen, und so lange die Menschen noch Namen haben werden für alles Lebendige, wird auch der Gottesname aus ihrem Wörterbuche nicht verschwinden. Mag Nietzsche das bedauern, so ist er doch sogar mit diesem Bedauern zugleich eine Bestätigung unseres Glaubens, daß der Gottesname zu dem unverlierbaren Inventare des Menschenwesens gehört, daß er ein natürliches Gewächs des Menschengeistes, nicht ein künstliches Produkt und willkürliches Machwerk darstellt. Gerade der Ursprung der Sprache, der jede Willkür ausschließt, sichert auch der religiösen Weltbetrachtung ihre ewigen Wurzeln in der Organisation des Menschenwesens.

So wenig Nietzsche mit seinem Aphorismus über die religiöse Bedeutung der Sprache das Richtige getroffen hat, so wenig auch mit dem anderen über die wissenschaftliche Bedeutung der Sprache. Ueber die Sprache als „vermeintliche Wissenschaft" sagt er in „Menschliches Allzumenschliches": „Die Bedeutung der Sprache für die Entwickelung der Kultur liegt darin, daß in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an aeternae veritates durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Tier erhebt, er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben. Der Sprachbildner war nicht so bescheiden zu glauben, daß er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wähnte, das höchste Wesen über die Dinge mit den Worten aus; in der That ist die Sprache die erste Stufe der Bemühung um die Wissenschaft. Der Glaube an die gefundene Wahrheit ist es auch hier, aus dem die mächtigsten Kraftquellen geflossen sind. Sehr nachträglich, jetzt erst, dämmert es den Menschen auf, daß sie einen ungeheuren Irrtum in ihrem Glauben an die Sprache verbreitet haben."

Es hat in der scholastischen Theologie und ihrer protestantischen Abart, dem Rationalismus, wohl zeitweilig einen solchen Glauben gegeben, als ob die Worte schon das höchste Wesen der Dinge ausdrückten. Aber schon Plato war sich der Relativität aller begrifflichen Wahrheit wohl bewußt, er betrachtete die Begriffe, die wir Menschen

in der Sprache bilden, ja nur als Annäherungen an die wahren Begriffe, die unsichtbaren Urbilder der Dinge. Seitdem aber Kant die sinnliche Wurzel aller Begriffe wieder aufgedeckt und den Begriffsmetaphysikern den Satz entgegengehalten, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, darf doch wohl auf der ganzen Reihe der ernsten Wissenschaft der Glaube, daß die Namen und Begriffe aeternae veritates seien, als überwunden betrachtet werden. Nicht daß die Sprache Wahrheit ist, sondern daß sie Wahrheit vermittelt, daß sie das Werkzeug bildet, um die wechselnden Eindrücke der Sinne im Bewußtsein festzuhalten, um die auseinanderfallende Vielheit der einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen zusammenzuhalten, damit keine derselben für das Bewußtsein verloren gehe, daß ist die Bedeutung der Sprache für die Wissenschaft.

Daß auch Nietzsche die Sprache in diesem Sinne nicht hat entbehren können, ist klar. Auch Nietzsche will in seiner Sprache nicht nur überreden, sondern überzeugen; er will allgemeingiltige Gedanken aussprechen, und auch er glaubt an die Sprache als an das richtige und angemessene Mittel zur Erreichung seines Zweckes.

Indem also Nietzsche ganz allein das persönliche Element in der Sprache anerkennt, verkennt er das andere, das sachliche, das aber aus der Sprache schlechterdings nicht zu entfernen ist, so lange die Sprache Sprache bleibt. Der Stil ist nie ohne Grammatik, der einzelne Redende nie ohne die gemeinsame Thätigkeit der Menschen, der Sozietät; die Persönlichkeit ist nie ohne die Welt, in der der thätige Mensch entweder sich selber spiegelt, oder deren Spiegel er in sich und seinem Bewußtsein wiederfindet.

XIV. Der neue Mensch.

Mit dionysischer Begeisterung ist Nietzsche als Schriftsteller auf den Plan getreten, der Prophet einer Kunst, die die Lösung des Welträtsel in ihrem Schoße tragen soll, ein Kunstenthusiast, wie dem deutschen Volke unter seinen Denkern noch keiner erstanden war, so überzeugt, daß das Schöne zugleich das Gute und Wahre sei, daß der Kunst die oberste Leitung des Lebens gebühre, ja daß in ihr alles Leben seinen Ursprung und sein Ziel finde. An dieser Höhe der ästhetischen Lebensbetrachtung gemessen, erschien die Kunstauffassung des Zeitalters klein und trivial. Zur dienenden Magd war die selbstherrliche Königin im Reiche des Geistes erniedrigt, um der Selbstgefälligkeit des Bildungsphilisters ein ästethisches Relief zu geben und dem unschmackhaft gewordenen Leben eine neue reizvolle Würze beizumischen. Aber wie Nietzsche mit seinem Kunstideal im Herzen kritischen Blickes in die niederen Regionen der ästhetischen Bildung herniedersteigt, erstarkt in ihm zugleich der kritische Sinn, daß sich demselben nun auch vor den höheren und höchsten Regionen nicht mehr Halt gebieten läßt. Der gefeierte Messias von Bayreuth, mit dem das neue ästhetische Himmelreich herbeigekommen sein sollte, ebenso wie sein Vorläufer im Philosophenmantel, der dem Kunstwerk der

Zukunft den Weg bereiten sollte, beide, Wagner und Schopenhauer, haben nun mit einem Schlage ihren Heiligenschein verloren, der Glaube an die erlösende Macht der Kunst überhaupt ist ins Wanken geraten, das Licht des Verstandes hat die himmlische Welt der Unendlichkeit mit ihrem überirdischen Sternenglanze seinem Auge verborgen. Was ihm bis dahin als göttlich erschienen war, das gilt ihm jetzt als menschlich, allzumenschlich. Aber weiter und weiter zieht der kritische Verstand seine Kreise, von der Kunst zur Wissenschaft, zur Historie, zur Philosophie, zur Naturerkenntnis, ja zu allem, was bisher dem Kulturleben der Menschheit Halt und Weihe gegeben, der Moral und der Religion. Ueberall regt sich die Skepsis, und die Skepsis endigt mit einem radikalen, zu unserer gesamten heutigen Kultur gesprochenen Nein.

Doch das Nein soll und kann ja nicht das letzte Wort Nietzsches bleiben. Sein Nein soll nur den Boden bereiten für das große Ja, mit dem er an einer Umbildung des Lebens, des Menschen arbeiten will. Eine neue Kultur soll inauguriert werden, in der selbst die traurige Wissenschaft fröhlich, und der kranke Mensch stark und gesund wird, wo die alten Tafeln der falschen Werte zerbrochen, und andere, wahre Werte an ihre Stelle gesetzt sind.

In dieser neuen Kultur ist auch eine neue Kunst: sie singt, spielt und tanzt, aber ihr Lied und ihre Festfeier gilt dem neuen, dem höheren Menschen; ja die Kunst soll diesen neuen Menschen nicht nur schildern und preisen, sie soll ihn *schaffen* helfen, und weil doch der neue Mensch im Reiche der Wirklichkeit noch nicht lebt, muß die Kunst vorläufig zuerst sein Idealbild den Menschen

zeigen: Nietzsche selbst wird zum Künstler der Zukunft, sein Zarathustra ist der neue Mensch, wie Nietzsches Dichterseele ihn geschaut.

An diesem Kunstwerk wird freilich unsere ganze bisherige Kunstschätzung zu Schanden. Ist Zarathustra lyrisch, episch oder dramatisch? Ist er Prosa oder Poesie? Er ist nichts von allem und doch alles zusammen. Wenn Lyrik das Erklingen der tiefsten Saiten des Menschenherzens bedeutet, dann möchte ich den Lyriker kennen, der ergreifendere Lieder von ewiger Sehnsucht, von heißem Lebensdrang und vom siegenden, alles Herzeleid erzwingenden Menschenwesen gesungen als der Zarathustra-Dichter!

„Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame; dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich meinen immer grünen Kranz des Lebens tragen! Von euch her, meinen liebsten Toten, kommt mir ein süßer Geruch, ein herz- und thränenlösender. Wahrlich, er erschüttert und löst das Herz dem einsam Schiffenden.

Immer noch bin ich der Reichste und Bestzubeneidende — ich, der Einsamste! Denn ich hatte euch doch, und ihr habt mich noch: sagt, wem fielen, wie mir, solche Rosenäpfel vom Baume? Immer noch bin ich eurer Liebe Erbe und Erdreich, blühend zu eurem Gedächtnisse von bunten wildwachsenden Tugenden, oh ihr Geliebtesten!"

Oder er singt ein Tanzlied: „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: Doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen; und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist:

neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen". — — — Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde Zarathustra traurig: „Die Sonne ist lange schon hinunter", sagte er endlich, „die Wiese ist feucht, von den Wäldern her kommt Kühle. Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was, du lebst noch, Zarathustra? Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Thorheit noch zu leben? — Ach, — Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit! Abend ward es: vergebt mir, daß es Abend ward!"

Oder im Nachtlied: „Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich am Eisigen! Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach Eurem Durste! — Nacht ist es: oh, daß ich Licht sein muß! Und Durst nach Nächtigem! Und Einsamkeit! Nacht ist es: nun bricht wie ein Born aus mir mein Verlangen; — nach Rede verlangt mich. Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden!" Und endlich das trunkene Lied: „Lerntet ihr nur mein Lied. Errietet ihr, was es will? Wohlauf, ihr höheren Menschen, so singt mir nur meinen Rundgesang! Singt mir selber das Lied, des Name ist: „Noch einmal", des Sinn ist: „In alle Ewigkeit", — singt, ihr höheren Menschen, Zarathustras Rundgesang:

„Oh Mensch! Gieb acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
Ich schlief, ich schlief —,
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —

Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!"

Zarathustra ist auch *episch*. Ein langes Epos von Jahrtausenden liegt schon in seinem Namen: „Zarathustra, geboren am See Urmi, verließ im 30. Jahre seine Heimat, ging in die Provinz Aria und verfaßte in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta", so lautet die voraussichtlich älteste Notiz, in der Nietzsche den Namen seines Helden aufgezeichnet hat. Aber sein Held ist nicht der sagenumwobene persische Religionsstifter. Zwischen dem alten geschichtlichen Zarathustra und dem Nietzscheschen Zarathustra liegt der lange Weg der Menschheitsentwickelung, an derem Ende für Nietzsche das Wort steht, daß *Gott tot sei*. In früheren Jahren hatte Nietzsche den tragischen Philosophen der Griechen, Empedokles, zum Helden und Träger seiner Gedanken machen wollen. Aber der griechische Weise mit seiner Lehre von der Seelenwanderung trug von Hause aus einen stark asketischen Zug an sich, er war nicht der Mann der Lebensbejahung, in dessen Namen Nietzsche den ewigen Menschen schildern konnte. Deshalb läßt Nietzsche den Empedokles fallen und wählt den Namen Zarathustras. „Ich mußte", so sagt er, „einem Perser die Ehre geben; Perser haben zuerst Geschichte im ganzen Großen gedacht. Eine Abfolge von Entwickelung, jeder präsidiert ein Prophet, jeder Prophet hat sein Reich von tausend Jahren". So ist Zarathustras, wie Ahasver, der ewige Jude, ein

zeitloses Wesen, das durch Jahrtausende hindurch schreitet, dessen altes Herz ewig jung bleibt, und dessen Wanderungen durch die Fabelreiche der Menschen ihm Gelegenheit geben, an der gesamten Thorheit der Menschen die Schätze seiner Weisheit zu erproben.

Auch ein Drama ist Zarathustra. Alle die einzelnen Lehrstücke, in denen Zarathustra seine Weisheitsaphorismen ausspricht, sind verwoben mit dramatisch bewegten Szenen: Zuerst predigt er in der Stadt dem Volke, das auf dem Markte versammelt ist, um einen Seiltänzer zu sehen. Aber das Volk lacht ihn aus, und der Haß der Guten und Gerechten vertreibt ihn aus der Stadt, denn die Gläubigen des rechten Glaubens nennen ihn eine Gefahr für die Menge. Er nimmt mit sich den Leichnam des zu seinen Füßen abgestürzten Seiltänzers, dem der Possenreißer ein Bein gestellt; aber nicht an Tote will er sein Leben ketten, den Lebenden will er's widmen. So sammelt er um sich eine kleine Schar Jünglinge, denn nicht der Menge, sondern den Einsiedlern und Zweisiedlern will er predigen, und allen, die Ohren haben für Unerhörtes.

Aber immer einsamer wird der Alte unter den Menschen, daß er zuletzt nur noch seinen Tieren, dem Adler und der Schlange, die ihm treu bleiben, predigt. Endlich, nach langem, langem Warten naht sich die Stunde des großen, ewigen Mittags, wo Zarathustras Sonne leuchtet. Ein Notschrei erschallt von allen höheren Menschen, die in der Verzweiflung sich an ihn herandrängen, ihn aus seiner Höhle herauslocken und ihn bitten, daß er aus seiner Fülle ihnen schenken möge. — In einem der Entwürfe, in denen Nietzsche selber den Plan und die Absicht

dieser Szenen darstellt, erklärt er die Gestalten dieser Szene folgendermaßen: „Alle Arten höherer Menschen und deren Bedrängnis und Verkümmerung (einzelne Beispiele, z. B. Dühring, zu Grunde gerichtet durch Isolation) — im ganzen das Schicksal der höheren Menschen in der Gegenwart, die Art, wie sie zum Aussterben verurteilt erschienen: wie ein großer Hilferuf kommt es zu den Ohren Zarathustras. Alle Arten wahnsinniger Entartung kommt an ihn heran." Da ist „der Unstäte, heimatlose Wanderer, der sein Volk verlernt hat zu lieben, weil er viele Völker liebt: der gute Europäer", „der häßlichste Mensch, welcher sich dekorieren muß (historischer Sinn) und immer ein neues Gewand sucht: er will seinen Anblick erträglich machen und geht endlich in die Einsamkeit, um nicht gesehen zu werden, — er schämt sich; der Erfinder neuer Rauschmittel, Musiker, der Bezauberer, der endlich vor einem liebevollen Herzen sich niederwirft und sagt: Nicht zu mir, sondern zu jenem will ich euch führen; der Reiche, der alles weggegeben und jedem sagt: bei dir ist irgend ein Ueberfluß: gieb mir davon! als Bettler. Die Könige, der Herrschaft entsagend: wir suchen den, der würdiger ist zu herrschen!" — Alle diese höheren Menschen feiern ihre Genesnng durch eine fürchterliche Parodie auf den alten Glauben, das Eselsfest; sie haben Gott mit ihrem Lachen töten helfen, jetzt liegen sie auf den Knieen vor dem Esel und singen ihm anbetend ihre Litanei. Aber in dieser gotteslästerlichsten Szene, die wohl je eine menschliche Feder zu Papier gebracht, erblickt Zarathustra die Gewähr, daß seine Gefährten aufhören wollen wie die Kinder zu sein, die ins Himmelreich wollen: daß sie Männer geworden sind und

das Erdreich wollen. — Dramatischer noch als diese Szenen der vier von Nietzsche ausgeführten Teile der Dichtung wäre jedenfalls noch, den Entwürfen zufolge, der fünfte geworden, der Zarathustras Tod und Sieg, seinen Untergang, eigentlich seine Apotheose darstellen sollte. In dem ersten und zweiten der uns enthaltenen Pläne zu diesem fünften Teil ist Zarathustras Ende tragisch. Er stirbt am Schmerz über das Mitleid, in welchem Pana, das Weib, das ihn liebt, ihn töten will, weil seine Jünger alle an ihm irre werden und sich von ihm abwenden, oder, im dritten Entwurf, er stirbt vor Schmerz über das Leid, welches er durch seine Lehre geschaffen. In dem letzten Entwurfe aber stirbt er vor Glück, weil er sieht, daß seine Lehre verstanden ist, und an seiner Leiche steht die Schar der Gelobenden, die mit heiligen Schwüren sich verpflichtet, des Meisters Lehre zu bewahren.

Nach dem letzten Plane wäre dieser fünfte Teil noch einmal eine Zusammenfassung des Ganzen geworden: Zarathustra erwacht auf der alten Festung, hört die Trommeln der Herolde; Zarathustra, der gottlose Einsiedler, der erste Einsame, der nicht betete. Zarathustra auf den Wällen der Festung gehend: er hört den absoluten Pessimismus predigen. Die Stadt wird umringt, er schweigt. Zarathustra gefangen als Verführer der Jugend, die Rache der Väter, Anklage gegen ihn als Verführer . . . „Ihr habt mich mit Ketten gebunden, aber selbst meine Henker sollen noch meine Jünger werden. Sie sind schlecht gegen mich — aber deshalb will ich sie nicht verlassen, sie denken klein von mir: so will ich zusehen, wie ich sie selber vergrößere". Noch einmal kommt eine letzte Prüfung über ihn: er giebt den Vätern und Kindern, die

auf ihn horchen, zu bedenken, ob sie auch stark genug sind, seine Lehre zu fassen, stellt ihnen diese Lehre in ihrer schneidenden Schärfe, aber auch in ihrer beseligenden Kraft noch einmal vor und segnet dann alle Erlebnisse, um als Segnender zu sterben. „Er bewegte und schloß wieder die Lippen und blickte wie einer, der noch etwas zu sagen hat und zögert, es zu sagen. Und es dünkte denen, welche ihm zusahen, daß sein Gesicht dabei leise errötet sei. Dies dauerte eine kleine Weile; dann aber, mit einem Male, schüttelte er den Kopf, schloß freiwillig die Augen und starb. Also geschah es, daß Zarathustra unterging."

Eine symbolistische Dichtung hat man den Zarathustra genannt, und sie ist es in noch höherem Maße als selbst der zweite Teil des Faust. Aber die Ideenwelt, die in Zarathustra symbolisiert erscheint, liegt uns doch näher, die Symbole selbst sind greifbarer, sie sind eben die Personifikationen der Nietzeschen Gedankenwelt. Dabei trägt die ganze Dichtung einen apokalyptischen Charakter, wie sich Nietzsche auch mit Bewußtsein an die Sprache der Bibel anlehnt und es seine Erfindung nennt, die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel zur Grundlage einer neuen deutschen Poesie zu machen.

Eine neue Bibel sollte ja auch der Zarathustra für Nietzsche und seine Jünger werden. Im letzten Entwurf redet Nietzsche von der Religion der Religionen, die er verkündet haben will. Freilich: an der Bibel haben Völker, haben Jahrhunderte gearbeitet, um das Erbe ihres tiefsten Geisteslebens den kommenden Zeiten zu vermachen. Darum lebt in ihr ein Universalismus der religiösen Idee, der die gewaltigsten Gegensätze in sich vereinigt, daß das Menschenherz mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Engen

und Weiten in ihr den Pulsschlag seines innersten Lebens wiederfindet. In Zarathustra schlägt nur ein Menschenherz, Nietzsche selbst lebt in ihm, und dieser eine Mensch faßt nicht einmal das Leben seiner ganzen Zeit in sich zusammen, er kann nicht von sich sagen: ein Mensch bin ich, nichts Menschliches erachte ich mir fremd! Er ist der Einzige und will der Einzige sein. Darum bleibt auch sein Bekenntnis, seine Religion nur ein Bruchstück, ein winziges Teilchen Religion, das sich zu dem Ganzen des religiösen Lebens verhält wie ein einzelnes, kleines Menschenwesen zu der Fülle und dem Reichtum des in dem Ganzen der Menschheit beschlossenen Lebens.

Wenn der Glaube eine gewisse Zuversicht ist dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht, so ist in der That im Zarathustra ein religiöser Glaube niedergelegt. Denn der Grundgedanke der Dichtung ist der Glaube an einen neuen, einen kommenden Menschen, den Uebermenschen, den aber ein leibliches Auge noch nicht geschaut, und von dem ein leibliches Ohr noch nicht gehört. Also sprach Zarathustra zum Volke: „Ich lehre euch den Uebermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Menschen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wolltet die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückkehren als den Menschen überwinden? — Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Uebermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles in Euch ist noch Wurm. Einst waret ihr

Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgend ein Affe. Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und ein Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heiße ich euch zu Gespenstern oder zu Pflanzen werden? Seht, ich lehre euch den Uebermenschen! — Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebermensch — ein Seil über einem Abgrund."

So soll nach Zarathustras Lehre des Menschen Blick sowie sein ganzes Dichten und Trachten vorwärts gerichtet sein, nicht rückwärts. Nicht seiner Väter und Urväter Land soll er lieben, sondern seiner Kinder Land, und wenn er sich ein Kind wünscht, soll er sich fragen, ob er ein Mensch ist, der ein Kind haben darf. Denn über sich selbst soll der Mensch hinausbauen; aber dazu muß er erst selbst gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele. In der Sehnsucht nach einem Kinde soll unser Sieg und unsere Freiheit zur Wahrheit werden, daß wir lebendige Denkmale in ihnen bauen unserem Siege und unserer Befreiung. Nicht nur fortpflanzen sollen wir uns in der Ehe sondern hinauf! „Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin nur Ehre, sondern wohin ihr geht. Euer Wille und euer Fuß, der über euch selbst hinaus will — das macht eure neue Ehre! Nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Väter- und Urväterländern! An euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid".

„Tausend Pfade giebt es, die noch nie gegangen sind; tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und

Erde. — In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten.

Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft, jener Zukunft, die ich schaue! Eurer Kinder Land sollt ihr lieben, das unentdeckte im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel richten und suchen. — O! welche vielen Meere rings um euch, welche dämmernde Mensch-Zukünfte! Wie vieles ist noch möglich! Des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternenhöchstes — seine ungeheure Kraft!" —

Das klingt ja wie eine alte Weissagung: „Gehe aus deinem Vaterlande und aus deiner Freundschaft, in ein Land, das ich dir zeigen will. Dort will ich dich zum großen Volk machen und sollst ein Segen sein für alle Geschlechter der Erde". Das ist so ideal, so fromm empfunden, wie nur je eine Mutter empfinden kann, die hoffend und bangend auf das Neugeborene in ihrem Schoße herniederschaut, um im Kindesblick eine ganze zukünftige, eine größere, bessere Menschheit zu ahnen. — Der Uebermensch ist also ein Menschenideal, das so hoch über dem heutigen Menschen stehen soll, wie der heutige Mensch, das Uebertier über dem Tier.

Welches sind nun aber die einzelnen Züge in dem Bilde des Uebermenschen? Wie unterscheidet er sich zunächst vom Menschen? Der Mensch ist das, was überwunden werden soll; er ist kein Zweck, sondern eine Brücke, ein Uebergang und ein Untergang. Das Größte, was der Mensch erleben kann, ist sein Untergang, die Stunde der großen Verachtung, wo der Mensch es sich verkündet, daß seine Seele Armut und Schmutz und ein

erbärmliches Behagen, daß er selbst ein schmutziger Strom ist, ins Meer sich ergießend, in den Uebermenschen hinein, der auch den schmutzigen Strom aufnimmt ohne unrein zu werden, in dem auch die große Verachtung untergeht. Der Mensch, der überwunden werden muß, damit der Uebermensch werde, ist der kleine, engherzige Mensch, der Mensch der Herde, der genügsame, dem schon die kleinen Freuden so wichtig und seine kleinen Leiden so überwältigend erscheinen; es ist der Mensch, der an das: „es war", gebunden ist: aber dieses „es war" muß umgeschaffen werden, bis der Wille sagt: „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen!" So ist der Uebermensch eine That des Willens. Unser Wille soll sagen: „Der Uebermensch sei der Sinn der Erde". Ist der Mensch arm, daß er überall vom Bettel lebt, so ist der Uebermensch reich, er lebt nicht vom Nehmen, sondern vom Geben. „Das ist euer Durst", sagt Zarathustra, „selbst zu Opfern und Geschenken zu werden: und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eurer Seele zu häufen. Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen. Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, daß sie aus dem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe". Diese schenkende Liebe ist eine heile und heilige Selbstsucht, im Gegensatz zu der anderen Selbstsucht, die allzu arme, die hungernde, kranke, die immer stehlen will. Die Losung dieser schenkenden Tugend ist: „Arzt, hilf dir selber, denn dann hilfst du auch deinem Kranken noch; das sei seine beste Hilfe, daß er den mit Augen sehe, der sich selber heil macht." Zarathustra liebt den, dessen Seele sich verschwendet, der

nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt; denn er schenkt immer und will sich nicht bereichern. „Was Opfer! Ich verschwende, was mir geschenkt wird, ich Verschwender mit tausend Händen: wie dürfte ich das noch opfern heißen?" „Also will es die Art edler Seelen: sie wollen nichts umsonst haben, am wenigsten das Leben. Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir anderen aber, denen das Leben sich gab — wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben".

So tritt der großen Verachtung, mit der der Uebermensch auf alles herniederschaut, was durch den Geist der Schwere gebannt unter ihm ist, die große Liebe gegenüber, mit der der Mensch alles zum Opfer bringt, was ihn am Menschen fesselte, an sich selbst wie an seinem Nächsten. Seine Tugend muß er opfern, denn die Tugend des Guten und Gerechten ist eine verkleinernde Selbstsucht; seinen Glauben muß er opfern ebenso wie sein Wissen, seine Erkenntnis, denn beide sind befleckt durch die Verleumdung, mit der sie Unschuld der Triebe zum Bösen gewandelt; opfern muß er auch sein Mitleid, seine Liebe zum Nächsten, denn zu wenig Scham ist im Mitleid, es erniedrigt den, der bemitleidet wird, und die Liebe zum Nächsten ist zu eng, zu klein, der Nächste ist zu „nahe" für eine große Liebe, darum soll es nicht heißen: Liebe zum Nächsten sondern Liebe zum Fernsten und Höchsten. „Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern der Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Uebermenschen. Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Uebermenschen als deine Ursache lieben". Es ist eine steile, einsame Höhe, zu der

der Uebermensch empor muß, und auf dieser Höhe steht die Frage: „kannst du dir selbst dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes? Heute noch leidest du an den Vielen, du Einer: heute noch hast du deinen Mut ganz und deine Hoffnung! Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen; einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Mut knirschen. Schreien wirst du einst: ich bin allein! Schreien wirst du einst: Alles ist falsch! Aber dieses Schreien wandelt sich in das große Lachen, es lacht in diesem Schreien die weise Sehnsucht, die auf Bergen geboren ist, die große flügelbrausende Sehnsucht, die den Lachenden in ferne Zukünfte mit sich fortreißt, die kein Traum noch sah, in heißeren Süden, als je sich ein Bildner träumen ließ". — Da wird der Uebermensch der Schaffende, der die Tafeln der alten Werte zerbricht, um sich selber neue Werte, neue Gesetzestafeln zu geben. Seine Welt muß der Schaffende erst sich schaffen und sich selbst seinen Leib; denn die Menschen haben ihren Wahn jenseits des Menschen geworfen gleich allen Hinterweltlern, sie suchten die Welt hinter der Welt, den Menschen hinter dem Menschen. Sie wollten mit dem Kopfe durch die letzten Wände, und nicht nur mit dem Kopfe, — hinüber zu jener Welt. Aber „jene" Welt ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte, unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist. Darum ist der Uebermensch der Zertrümmerer des Nichts, der aus dem Nichts eine Welt schafft, er ist der Sinn nicht des Himmels, sondern der Sinn der Erde. Und im Leibe findet das Selbst sich wieder, das in der Vernunft und

dem Ich sich verloren hatte; „denn der Leib ist die große Vernunft, die sagt nicht „ich", sondern thut „ich", er ist der mächtige Gebieter, ein unbekannter Meister, der hinter unserem Gedanken und Gefühl steht, den sucht der Schaffende, und das schaffende Selbst schafft sich Achten und Verachten, Lust und Weh, der schaffende Leib schafft sich den Geist, als eine Hand seines Willens". — Ist Lust und Weh ein Werk des Schaffenden, so hört für den Uebermenschen jede Passivität auf, jede Weltmüdigkeit, das Leid selbst ist eine frohe That, eine Aeußerung der Kraft und des Lebens. — Das Schaffen des Uebermenschen ist also der souveräne Wille, der auch im Erkennen, in der vernünftigen Auffassung der Welt und des Ich, nur die eigene Zeuge- und Werdelust fühlt: „auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fußstapfen meines Willens". Auch des Gefühls Meister und Schöpfer ist der Wille, darum schafft er auch im Leid nur sich selbst, sein eigenes Leben, und der Wille giebt sich selbst sein Gesetz und schafft sich so sein Gutes und Böses: „das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute!" „Laßt den Zufall nur kommen, — unschuldig ist er wie ein Kindlein, und ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heiße ich ihn willkommen als meine Speise. Und wahrlich, mancher Zufall kam herrisch zu mir, aber herrischer noch sprach zu ihm mein Wille: da lag er schon bittend auf den Knieen".

Dieser Uebermensch ist also Weltenschöpfer und Weltenlenker, er ist das, was die Gläubigen des alten Glaubens Gott nannten. „Gott ist tot, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe!" „Einst sagte man: Gott, wenn man

auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Uebermensch. Könntet ihr einen Gott schaffen? So schweigt mir doch von allen Göttern. Wohl aber könntet ihr den Uebermenschen schaffen, Nicht ihr selber vielleicht, meine Brüder, aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Uebermenschen: und dies sei euer bestes Schaffen. Gott ist eine Mutmaßung, aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille." Und charakteristischerweise sagt Zarathustra: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter!" — Freilich, wer dem Uebermenschen etwas schärfer ins Gesicht sieht, der findet in seinem Bilde doch unverkennbar die doppelten Züge: menschliche nnd göttliche zugleich. Und auch Nietzsche selber hat ein Empfinden dafür, daß sein Uebermensch im Grunde wesensgleich ist mit Gott: „Wahrlich, immer zieht es hinan — nämlich zum Reiche der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Uebermenschen. Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle, — alle diese Götter und Uebermenschen." Diese Dichternatur, die aus dem Vergänglichen wieder ein Gleichnis des Ewigen macht und das Ewige nur auffinden kann im Bilde des Vergänglichen, ist es, die auch das Bild des höchsten Menschen unmittelbar zu einem Gleichnis des Göttlichen umwandelt. „Ach, ich warf wohl mein Netz in ihre, der Dichter Meere, und wollte gute Fische fangen; aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf heraus." Ja, wer in der Geschichte des theologischen Dogmas etwas genauer sich umsieht, der erkennt in der Doppelnatur des Uebermenschen manchen altbekannten Zug des kirchlichen

Gottmenschen wieder, nur daß der Uebermensch seiner dogmatischen Jenseitigkeit entkleidet ganz diesseits, ganz Erde, Leib geworden ist, und daß er nicht mehr den Geist der Gemeinschaft darstellt, in dem die Menschen alle eins sind, wie er mit ihnen eins ist, sondern den Geist des Individuums, die Apotheose des Individualismus. — Der Uebermensch ist die individualistische Antithese zum kirchlichen Gottmenschen, und der Mensch, der durch den Uebermenschen „überwunden", nicht übersprungen werden soll, ist der soziale Mensch, der als Glied am Leibe der Menschheit sein Lebensgesetz aus den Lebensfunktionen des Ganzen entnimmt. — Insofern ein Zeitalter an geschwächten Persönlichkeiten leidet, wird Zarathustra-Nietzsche ein Bußprediger und Prophet sein können. Er ist mit seiner Lehre vom Uebermenschen ein grandioser Appell an den menschlichen Willen, ein Blitz und Donner für alle die, welche behaglich auf ihren Lorbeeren ausruhen und sich darin sonnen, wie herrlich weit sie es gebracht. Wie alle Zukunftsmenschen, wirft auch Zarathustra den zündenden Funken in die Menschenseele: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden! er entfesselt die gebundenen Lebensgeister, er wird der Fürsprecher des Lebens, das nur durch ein großes Ziel selber groß und schmackhaft werden kann. Ob aber das Bild des Uebermenschen wirklich im stande ist, die Menschen über sich selbst und ihre Kleinheit hinaus zu heben, ob es nicht vielmehr gerade den Menschen, der überwunden werden soll, bei sich selbst festhält und verewigt, das ist eine andere Frage. Der Uebermensch ist nicht, wie Mißverstand oder Epigonentum ihn ausgelegt, ein Ideal jener Selbstsucht, die ihr Ich um so brutaler geltend

macht, je niedriger und kleiner dasselbe ist; der Uebermensch will auch sein Selbst nur schaffen um der großen Liebe willen, damit sein Selbst überfließe von Segen und Geben für die Nächsten und Fernsten. Aber wenn ich mir den Uebermenschen mit allem Reichtum, den Zarathustra-Nietzsche in seiner Gedankenwelt für ihn bereit hält, ausgestattet denke, dann ist mir's doch, als wenn ich vor ihn hintreten und sagen müßte: was kannst du armer Teufel geben?

Hohe Worte hat Zarathustra vom schaffenden, zeugungskräftigen Leben, aber die Worte sind zuletzt doch hohl und monoton, sie werden so einförmig, daß sie selbst den Leser ermüden, daß sie aber jedenfalls, zum Lebensprinzip erhoben, die reiche, bunte Menschenwelt in ein ebenso monotones Thun und Treiben verwandeln würde. Das Schaffen des Uebermenschen, das als sein höchstes und bestes, sein alles überragendes Leben gefeiert wird, ist ja nicht ein Wirken nach außen hin, nicht ein Erzeugen von Lebenswerten, sondern ein Umbilden von Vorstellungen, ein Hämmern und Schmieden des eigenen Menschen, bis er endlich das alles beherrschende Bewußtsein in sich „geschaffen", ein ganz anderer zu sein, als alle anderen Menschen, daß er nein sagen kann zu allem, wozu die anderen ja sagen, und ja zu allem, was die andern verneinen.

So stelle ich der Entwickelung vom Menschen zum Uebermenschen die andere gegenüber, durch welche Goethe seinen Uebermenschen zum Menschen sich entwickeln, sich bekehren läßt: „Welch erbärmlich Grauen faßt Uebermenschen dich?" fragt der Erdgeist den Faust, dessen Brust eine Welt, d. h. eine Vorstellungswelt in sich

„erschaffen". Dann kommt der Uebermensch in die lange, harte Schule des Lebens, um Mensch zu werden Und als er endlich reif geworden, zum Augenblicke zu sprechen: verweile doch, du bist so schön! da ist er ganz Mensch, ein Arbeiter geworden im Dienste der Menschheit, der dem sumpfigen Gestade das Land abringt, wo das brechende Auge die schönste Zukunft sieht: auf freiem Grund mit freiem Volke zu stehn!

XV. Die neue Bildung.

Nietzsches Lehre vom Uebermenschen legt von selbst die Frage nahe, wie sich Nietzsche den Weg vom Menschen zum Uebermenschen gedacht, durch welche Mittel Nietzsche das neue Menschenideal, das er aufgestellt, hat verwirklichen wollen. Der Weg einer natürlichen Entwickelung, an den wir dabei wohl zuerst denken möchten, ist bei Nietzsche ausgeschlossen. Der Uebermensch soll freilich so hoch über dem Menschen stehen, wie der Mensch über dem Tier; aber die Erhebung des Menschen zum Uebermenschen soll zugleich die That des Willens sein, sie soll nicht erfolgen durch stufenweises Wachstum der im menschlichen Organismus und seinem geistigen Leben beschlossen liegenden Kräfte, sondern durch eine Neubildung des Menschenwesens, zu der gerade Nietzsches Philosophie die Anleitung und den Sporn geben soll. Von den Bildungselementen und Bildungsmethoden, unter welchen die heutige Menschheit heranwächst, von der ganzen pädagogischen Weisheit, auf welche unser Zeitalter so viel Mühe verwendet, kann Nietzsche schlechterdings gar nichts gebrauchen. Im Gegenteil, die bisherige Bildung ist ebenso wie der bisherige Mensch etwas, das überwunden werden muß.

Unsere heutige Bildung ist entweder Volksbildung oder Gelehrtenbildung. Gegen beides hat Nietzsche die

entschiedenste Abneigung. Der allgemeine Schulzwang, auf dessen Durchführung die Deutschen so stolz sind, ist für Nietzsche ein sehr fragwürdiges Glück.

Er vergleicht das Schulwesen der großen Staaten mit den großen Garküchen und meint, wie in den letzteren im besten Falle mittelmäßig gekocht werde, so werde auch in den allgemeinen Schulen, den Schulen für alle, nur mittelmäßig erzogen. Der Staat, welcher zur Bildung zwingt, hat dabei gar nicht die Bildung, sondern seine eigenen Zwecke im Auge; diese allgemeine Bildung verdirbt die Menschen, nimmt ihnen das Individuelle, Eigenartige, sie macht aus den menschlichen Persönlichkeiten eine gleichartige Masse. Allgemeine Volksbildung ist ein Triumph des demokratischen Prinzips, und wie sehr Nietzsche dieses Prinzip in allen seinen Erscheinungsformen haßt, am widerwärtigsten ist ihm dasselbe in seiner Anwendung auf die Bildung. „Daß jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken", sagt Zarathustra. Aber auch die Bildungsstätten für die bevorzugteren Geister, die Gymnasien und die Universitäten, leisten nicht, was sie versprechen, sie bedürfen einer radikalen Reform. Sie haben jene deutsche Kultur der Jetzzeit geschaffen, bei der der deutsche Philister sich so wohl fühlt und sich ohne Verschämtheit als den Milchbruder des Gebildeten vor aller Welt zu erkennen giebt. In vier Vorträgen, die er im Anfang des Jahres 1872 im Auftrage der Basler Akademischen Gesellschaft über die Zukunft unserer Bildungsanstalten in Basel vor einem auserlesenen Publikum gehalten, unterzieht er unsere Gymnasien und Universitäten einer schneidenden Kritik. Der fünfte Vortrag, in welchem

Nietzsche seine positiven Reformvorschläge für unser Bildungswesen hatte ausführen wollen, blieb leider infolge seiner zunehmenden Krankheit ungehalten. Die Gymnasien, das ist ihr Hauptfehler, erziehen nicht für die Bildung, sondern für die Gelehrsamkeit, ja vielfach nur für die Journalistik. Sie versäumen das allererste und nächste Objekt, an dem die wahre Bildung beginnt, die Muttersprache. Ebensowenig ist von wirklich klassischer Bildung die Rede, die ohne den erschlossenen Sinn für die Form nicht gedeihen kann. Alle Anklagen, welche Nietzsche gegen die Historiker, Philologen, Philosophen erhoben hat, gehen im letzten Grunde darauf, daß diese Männer mit dem Anspruch auftreten, Menschen bilden zu wollen, während sie doch nur Gelehrsamkeit vermitteln und ihren Schülern Gelegenheit zum Broterwerb geben. Und daß die Religion erst gar mit dem Werke der Erziehung nichts zu thun haben dürfe, ergiebt sich aus der Stellung Nietzsches zur Religion von selbst. Er sagt aber auch ausdrücklich: „Das Interesse an der Erziehung wird erst von dem Augenblicke an große Stärke bekommen, wo man den Glauben an einen Gott und seine Fürsorge aufgiebt; ebenso wie die Heilkunst erst erblühen konnte, als der Glaube an die Wunderkuren aufhörte". Hat Nietzsche auch in den damaligen Jahren seine positiven Reformvorschläge für die zukünftige Schule, die dem entarteten Bildungsmenschen aufhelfen solle, nicht zur Ausführung gebracht, so hat er sich doch über seine Auffassung vom Wesen der Bildung schon damals deutlich genug ausgesprochen: „Zweck der Bildung ist Verständnis und Förderung seiner edelsten Zeitgenossen, Vorbereitung des Werdenden und Kommenden". Hauptaufgabe der Bildung ist, zu

leben und zu wirken in den edelsten Bestrebungen seines Volkes und der Menschheit, nicht also nur zu rezipieren und zu lernen, sondern zu leben, seine Zeit und sein Volk zu befreien von den verzogenen Linien, sein Idealbild vor Augen zu haben. Der Gebildete lebt um wahrhaftig zu sein und sich wirklich in ein Verhältnis zu allen Großen zu setzen. Bildung ist das Leben im Sinne großer Geister mit dem Zwecke großer Ziele, sie ist Veredlung durch wachsende Erhöhung des Zieles. Die heutige Bildung aber schafft nur Gegenwartsmenschen, sie benimmt den mit ihr Behafteten die Kraft, tief zu atmen, und trübt ihnen den Blick für großes und edles. Als Zarathustra sich zu weit in das Land der Zukunft hineingewagt und, von einem Grauen vor seiner Einsamkeit erfaßt, rückwärts, heimwärts geflohen war zu den Gegenwärtigen, ins Land der Bildung, mußte er, trotz der Sehnsucht, mit der er zu den Menschen sich gewandt, lachen, denn nie sah sein Auge etwas so Buntgesprenkeltes, und er sagt: „Ich lachte und lachte, während der Fuß mir noch zitterte und das Herz dazu; „hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe", sagte ich, „mit fünfzig Klexen bemalt an Gesicht und Gliedern, so saßet ihr da zu meinem Staunen, ihr Gegenwärtigen! Und mit fünfzig Spiegeln um euch, die eurem Farbenspiele schmeichelten und nachredeten. Vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen: also habt ihr euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern! Aus Farben scheint ihr gebacken und aus geleimten Zetteln. Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus euren Schleiern; alle Sitten und Glauben reden bunt aus euren Gebärden. Wer von euch Schleier und Ueberwürfe und Farben und Gebärden abzöge: gerade

genug würde er übrig behalten, um die Vögel damit zu schrecken. Alle Zeiten schwätzen widereinander in euren Geistern und aller Zeiten Träume und Geschwätze waren wirklicher noch als euer Wachsein".

So wenig schmeichelhaft das Bild ist, welches Nietzsche unserer auf ihre Bildung stolzen Gegenwart vorhält, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die hervorstechendsten Züge in diesem Bilde nur zu treu getroffen sind. Die Verwechselung des Wissens und der Gelehrsamkeit mit der Bildung ist ja in der That so weit gediehen, daß beide für einander gesetzt und das Maß des Wissens zum Maßstabe der Bildung gemacht zu werden pflegt. So flach sind diese Menschen mit den vielen Vokabeln und Regeln, den Zahlen und Daten, die sie auswendig gelernt, so niedrig ist das Niveau ihres Wollens und Strebens hinter dieser mit tausend und einem Kapiteln aus einer Encyklopädie beschriebenen Maske geblieben, daß es der wahrhaft Gebildete bald wie eine Beleidigung empfindet, zu den „gebildeten Menschen" gerechnet zu werden. Hier, wenn irgendwo, hat Nietzsche den Finger auf eine Wunde des modernen Zeitlebens gelegt, wo seine Warnungen und Anklagen die ernsteste Berücksichtigung verdienen; er hat die Gefahr aufgedeckt, daß unter den gesteigerten Ansprüchen an das Wissen der Mensch selber verkümmere, daß unsere Schulen und Bildungsanstalten zum Grabe der menschlichen Persönlichkeiten werden und aus allem Lernen des Fremden der Wille und das Streben nach einem eigenen großen Lebensideale geschwächt und verkümmert hervorgehe.

Aber ob Nietzsche die Ursachen dieser Gefahr richtig verstanden, ist schon eine andere Frage. Daß in der

Vorstellungsweise der heutigen Welt Gelehrsamkeit und Bildung verwechselt werden, ist doch noch kein Grund, die Gelehrsamkeit selber für diese Verwechselung verantwortlich zu machen und ihr deshalb die Schuld an der herrschenden Unbildung und Unkultur aufzubürden. Der Irrtum ist der, daß wir die Bildung da als abgeschlossen, erreicht ansehen, wo sie eigentlich erst anfangen sollte, so daß der Schüler oder der Student es schwarz auf weiß nach Hause tragen kann, ob er in der allgemeinen Bildung sich die Note recht gut oder nur genügend erworben. Dieser offizielle Mißbrauch der Sprache, daß allgemeines Wissen schon für allgemeine Bildung gesetzt wird, trägt sicher nicht wenig zu der Verwirrung bei, daß die Ziele echter Menschenbildung gerade in den „gebildeten" Gesellschaftsklassen oft so unsäglich niedrig bemessen erscheinen. Wer Brief und Siegel dafür hat, daß er über eine „allgemeine Bildung" verfügt, mindestens über die, die für den Einjährig-Freiwilligen-Schein und den Reserve-Leutnant erforderlich ist, wie sollte der nicht jeden Zweifel an seiner Bildung als eine Art Staatsverbrechen, mindestens als Mangel an Patriotismus zurückweisen! Damit kann aber unmöglich gesagt sein, daß die falsche Wertschätzung einer gewissen Summe von Durchschnittswissen, unter der allerdings das Kulturleben der Gegenwart schwer leidet, dieses Wissen selbst zu einem Verdacht, zu einer Gefahr für die Kultur gestaltet. Wir sollen das eine thun, und das andere nicht lassen, damit das Wissen uns Handwerkszeug werde, das wir im Dienste der Bildung und der Kultur verwenden. Die Ursachen der Unbildung unserer „Gebildeten" liegen im letzten Grunde nicht in unseren Bildungsanstalten, die selbst wieder nur den Niederschlag

allgemeiner Zeittendenzen darstellen, sondern in ebendiesen Zeittendenzen, die den Menschen nicht mehr in der Totalität seiner geistigen und physischen Lebenskräfte, sondern fast ausschließlich als Instrument im Produktionsprozesse des wirtschaftlichen Lebens, als eine rein ökonomische Größe schätzen und demgemäß behandeln.

Hat Nietzsche die Ursachen unserer Bildungskrankheiten nicht richtig erkannt, so können auch seine Heilmittel, seine Ideen einer neuen Bildung von vornherein nicht anders als kritisch behandelt werden. Nietzsche will den neuen, höheren Menschentypus, von dessen Ideal Zarathustras Seele erfüllt ist, weniger durch Bildung, als durch Züchtung erreichen. Er will von dem Gesetz der Vererbung eine umfangreiche Anwendung zur Veredlung des Kulturtieres Mensch machen, nur daß beim Menschen die Aufgabe, den höheren Menschen zu züchten, dem Philosophen zufällt. Die Philosophie wird geradezu als die Kunst, Menschen zu züchten, angesehen. Der neue Philosoph faßt es mit einem Blicke, was alles noch bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben aus dem Menschen zu züchten wäre; er weiß es, „wie der Mensch mit allem Wissen seines Gewissens noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist, und wie oft schon der Typus Mensch an geheimnisvollen Entscheidungen und neuen Wegen gestanden hat: er weiß es noch besser aus seiner schmerzlichsten Erinnerung, an was für erbärmlichen Dingen ein Werdender höchsten Ranges bisher gewöhnlich zerbrach, abbrach, absank, erbärmlich ward".

Gegenüber den Instinkten der Vererbung erscheint nach Nietzsche die heutige Erziehung und Bildung machtlos.

„Es ist", sagt er in jenseits von gut und böse, „aus der Seele eines Menschen nicht wegzuwischen, was seine Vorfahren am liebsten und besten gethan: ob sie etwa emsige Sparer waren und Zubehör eines Schreibtisches und Geldkastens, bescheiden und bürgerlich in ihren Begierden, bescheiden auch in ihren Tugenden; oder ob sie ans Befehlen von früh bis spät gewöhnt lebten, rauhen Vergnügungen hold und daneben vielleicht noch rauheren Pflichten und Verantwortungen; oder ob sie endlich alle Vorrechte der Geburt und des Besitzes irgendwo einmal geopfert haben, um ganz ihrem Glauben — ihrem Gott — zu leben, als die Menschen eines unerbittlichen und zarten Gewissens, welches vor jeder Vermittlung errötet. Es ist gar nicht möglich, daß ein Mensch nicht die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Altvordern im Leibe habe, was auch der Augenschein dagegen sagen mag. Dies ist das Problem der Rasse. Gesetzt, man kennt einiges von den Eltern, so ist ein Schluß auf das Kind erlaubt: irgend eine niedrige Unenthaltsamkeit, irgend ein Winkel-Neid, eine plumpe Rechthaberei — wie diese drei zusammen zu allen Zeiten den eigentlichen Pöbel-Typus ausgemacht haben — dergleichen muß auf das Kind so sicher übergehen, wie verderbtes Blut; und mit Hilfe der besten Erziehung wird man eben nur erreichen, über eine solche Vererbung zu täuschen".

Der philosophische Menschenerzieher, oder richtiger Menschenzüchter muß deshalb vor allen Dingen die Bedingungen kennen, unter denen sich bisher die menschliche Art erhalten und fortentwickelt hat, damit er durch die Einführung dieser Bedingungen in das Erziehungswerk den zukünftigen Menschen vorbereite. Zunächst hat Nietzsche

dabei das Beispiel des griechischen Volkes im Auge. „Eine Art", sagt er „jenseits von gut und böse", „entsteht, ein Typus wird fest und stark unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen ungünstigen Bedingungen. Umgekehrt weiß man aus den Erfahrungen der Züchter, daß Arten, denen eine überreichliche Ernährung und überhaupt ein mehr an Schutz und Sorgfalt zu Teil wird, alsbald in der stärksten Weise zur Variation des Typus neigen und reich an Wundern und Monstrositäten, auch an monströsen Lastern sind. Nun sehe man einmal eine altgriechische Polis, oder Venedig, als eine sei es freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zwecke der Züchtung an: es sind da Menschen bei einander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen wollen, meistens, weil sie sie durchsetzen müssen, oder in furchtbarer Weise Gefahr laufen, ausgerottet zu werden. Die mannigfaltigste Erfahrung lehrt sie, welchen Eigenschaften vornehmlich sie es verdankt, daß sie, allen Göttern und Menschen zum Trotz, noch da ist, daß sie obgesiegt hat: diese Eigenschaften nennt sie Tugenden, diese Tugenden allein züchtet sie groß".

Offenbar hat Nietzsche hier die spartanische Erziehungsweise im Auge. Er will, daß dem Menschen das Leben nicht leicht, sondern schwer gemacht werde, daß der Erzieher seinen Zögling nicht weich, sondern hart bette, weil Kampf und Leiden, nicht Friede und Wohlergehen einen großen und starken Menschentypus bilden. Der Gedanke ist nicht neu, er ist in der Theorie der natürlichen Zuchtwahl und des Ueberlebens des Passendsten schon ausgesprochen von Darwin, für den Nietzsche sonst nur verächtliche Seitenblicke hat. Der Gedanke ist auch jedenfalls für den Menschen bedeutsam, insofern er gegenüber einer

verzärtelnden Erziehungsweise den Wert der Härte und der strengen Zucht betont. Nietzsche übersieht nur, daß zum gesunden und kräftigen Wachstum eines jeden lebenden Wesens nicht bloß Regen und Sturm, sondern auch Sonnenschein und Frühlingsfreude notwendig ist. Der Menschenerzieher, der nur den harten Menschentypus schaffen wollte, würde doch vom Ziele des wahren Menschen ebensoweit abirren, wie sein direkter Gegensatz.

Das eigentliche Programm seiner neuen Bildung will Nietzsche auf eine Analyse des Lebens gegründet wissen. Er giebt von seinem Standpunkte aus eine solche Analyse in der „fröhlichen Wissenschaft". Das Leben des Menschen begann mit einer Einverleibung von Irrtümern. Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend; wer auf sie stieß, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit größerem Glück. Solche irrtümliche Glaubenssätze, die immer wieder vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestande wurden, sind zum Beispiel diese: daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein Ding das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst treten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf — sehr spät erst trat die Wahrheit auf als die unkräftigste Form der Erkenntnis. Es schien, daß man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf seinen Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Funktionen, die Wahrnehmung der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeitet mit jenen uralt einverleibten Grund-

irrtümern. Also: die Kraft der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. So lange der Irrtum sich als Art erhaltend erwies, konnte sein Gegensatz und Widerspruch nicht aufkommen. Erst als der Widerspruch gegen den Irrtum selbst als eine Funktion des Lebens auftrat, erschienen zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar, es konnte also über den höheren oder geringeren Grad des Nutzens für das Leben gestritten werden; oder neue Sätze erwiesen sich dem Leben zwar nicht nützlich, aber auch nicht schädlich, sie traten auf als Aeußerungen eines intellektuellen Spieltriebs, unschuldig und glücklich gleich allem Spiel. Allmählich füllte sich das menschliche Gehirn mit solchen Urteilen und Ueberzeugungen, es entstand in diesem Knäuel Gährung und Kampf. Die Erkenntnis wurde also ein Stück Leben selber, und das Leben zu einer immerfort wachsenden Macht, bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten Irrtümer aufeinanderstießen, beide als Leben, beide als Macht, beide in demselben Menschen. „Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat. Alle Thätigkeiten und Zustände der Wissenschaft hatten zuerst für böse gegolten, das Mißtrauen, die Verneinung, die Untergrabung der Ehrfurcht. Das alles wird langsam weniger verdächtig, wird mehr und mehr zur Gewohnheit. Kurz, der wissenschaftliche Mensch, der anfangs als lebensfeindlich empfunden wurde, der sich wohl selber als solcher empfand, wird im Verlauf anerkennbar. Die wissenschaft-

liche Trieb wird aus einem Spieltrieb immer ernster, er bekommt, da auch die Wahrheit sich als Lebensbedingung erwiesen hat, mehr und mehr den Charakter des Erlaubten. Endlich forscht man mit gutem Gewissen. Ein neuer Trieb, der Wille zur Wahrheit, hat sich der Menschheit einverleibt; die Erkenntnis gilt dem Erkennenden nicht mehr bloß als erlaubt, sie gilt ihm als Ziel, Wert, Inhalt, als einzige Norm des Lebens, nach der er dasselbe zu gestalten hat; sie hat ihren ursprünglichen Charakter als Gefahr für das Leben verloren und ist völlig unschuldig geworden". Damit aber entsteht der Kampf, was lebenfördernder sei, der Irrtum oder die Erkenntnis. Dieser Kampf ist ein Kampf der Affekte, der Leidenschaften. Denn auch die Wissenschaft muß überall auf die Affekte zurückgreifen, sie ist selber geführt, abhängig von Affekten. Sie hat in sich keinen Halt, die Affekte müssen ihr erst die Unterlage geben. Deshalb ist das Wesen der Erkenntnis nicht die Wahrheit, sondern die Arterhaltung; im Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum entscheidet zuletzt immer das Leben selbst. Was dem Leben dient, ihm nützt, das siegt. Der Philosoph, der Menschenzüchter, hat nun vor allen Dingen festzustellen, ob und wie weit sich auch die Wahrheit einverleiben läßt und sich als eine lebenfördernde Macht erweist. Diese Feststellung läßt sich nicht in abstracto, sondern nur in concreto treffen: nur durch das Experiment des Lebendigen, d. h. der Philosoph muß an und mit sich selbst den Versuch machen, wie weit sich mit der Wahrheit leben läßt. Bei diesem Versuch des Einzelnen stellt sich nun heraus, daß die Wahrheit ohne Abzug, die volle Wahrheit dem Leben nicht einverleibt werden kann, daß leben mit absoluter Wahrheit unmöglich

ist. Dem Leben wird mit den Irrtümern die Kraft geraubt. Die Wahrheit, allein herrschend, saugt das Leben aus. An die großen Fragen reicht die Wahrheit nicht heran, hier sind nur Irrtümer möglich. Diese Irrtümer bedeuten eine ungeheure Kraft des Menschen, sofern sie nur als wahr geglaubt werden. Für das Leben kommt es nicht darauf an, daß etwas wahr ist, sondern daß etwas als wahr geglaubt wird. Wollte man sich nur an die kleinen, dem Wissen zugänglichen Fragen halten, nur mit den kleinen Ergebnissen der Wissenschaft leben, dem Leben wäre jede Wucht und Tiefe genommen. Der Despotismus der Wissenschaft, die seit Jahrhunderten in Europa ahnungslos großgezogen ist, fängt gerade gegenwärtig an, dem Leben gefährlich zu werden. Wir müssen diesen Despotismus der Erkenntnis als ein Uebergangsstadium behandeln und ausnutzen: er soll uns lehren, wenigstens dem, was wir als wahr glauben, den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit zu geben, aber wir dürfen uns nicht einbilden, damit Wahrheit bewiesen zu haben. Die letzte Entscheidung für alle Wahrheit liegt im Leben, nicht in der Logik. Bewiesen ist, was sich erhält, was arterhaltend für die Menschen wirkt. Widerlegt ist, was untergeht, was sich für das Leben als unbrauchbar, als schädlich erweist. Und weil die Wahrheit, die Erkenntnis diese Probe nicht besteht, so ist sie widerlegt, der Philosoph als Menschenerzieher kann sie nur mit Einschränkung gebrauchen, nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck. Auch in der Erziehung giebt es höhere Aufgaben, als Erkenntnisse zu vermitteln, und wenn dieser Aufgabe die Irrtümer sich nützlich erweisen, so hat der Erzieher die nützlichen Irrtümer den schädlichen Wahrheiten vorzuziehen. In

diesem Züchtungsprozeß gilt der religiöse Glaube in seinem Recht, unbeschadet derselbe für die Wahrheit wertlos ist. „Der Philosoph, wie wir ihn verstehen", heißt es in „jenseits von gut und böse", „wir freien Geister, als der Mensch der unverfänglichsten Verantwortung, der das Gewissen für die Gesamtentwickelung der Menschheit hat, dieser Philosoph wird sich der Religion zu seinem Züchtungs- und Erziehungszwecke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird. Der auslesende, züchtende, d. h. immer sowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluß, welcher mit Hilfe der Religion ausgeübt werden kann, ist ja nach der Art der Menschen, die unter ihren Bann und Schutz gestellt werden, ein vielfacher und verschiedener".

So ist denn auch der Gedanke, den Nietzsche als Schlußstein und Höhepunkt seiner ganzen Philosophie betrachtet, der eigentliche Züchtungsgedanke des neuen Menschen, ein solcher, für den es, wie für die Religion, keinen Beweis der Wahrheit giebt, der aber keines solchen Beweises bedarf: nämlich der Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Zuerst wird dieser Gedanke Zarathustra als eine Offenbarung seiner Tiere zu Teil. Die Tiere, sein Adler und seine Schlange, wollen dem Kranken Genesungskunde bringen und das neue, gesundmachende Evangelium verkündigen:

„O Zarathustra", sagen die Tiere, „solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber; das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht und kommt zurück. Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft

das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt, ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles schwindet, alles grüßt sich wieder, ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein, um jedes Hier rollt sich die Kugel dort. Die Mitte ist überall; krumm ist der Pfad der Ewigkeit". Noch faßt Zarathustra diese Rede als Ironie, er deutet sie in seinem Gram auf den kleinen Menschen, den Menschen, des er müde ist, der ewig wiederkehre. Aber dann klingt es wie ein neues Lied seinem Ohr, das die Tiere ihm deuten: „Singe und brause über, o Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine große Seele: daß du dein Schicksal trageſt, das noch keines Menschen Schicksal war. Denn deine Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft, das ist nun dein Schicksal. Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon einige Male dagewesen sind und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von großem Jahre. Das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe — so daß alle diese Jahre sich selbst gleich sind, im größten und auch im kleinsten; und wenn du jetzt sterben wolltest, o Zarathustra, siehe, wir wissen auch, wie du da zu dir sprechen würdest — aber deine Tiere bitten dich, daß du noch nicht sterbest! Du würdest sprechen, und ohne Zittern, vielleicht aufatmend vor Seligkeit: nun sterbe und scheide ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursache und Wirkung kehrt wieder, in den ich

verschlungen bin — der wird mich wieder schaffen. Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. Ich komme wieder mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange, nicht zu einem neuen, oder besseren, oder ähnlichem Leben: ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im größten und auch im kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre — daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden- und Menschen-Mittage, daß ich wieder den Menschen den Uebermenschen künde. Ich sprach ein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!"

In gleich aphoristischer Weise ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft auch in der „fröhlichen Wissenschaft" ausgesprochen. Dagegen erfahren wir im fünften Buche der Entwürfe zu der „Wiederkunft des Gleichen", wie Nietzsche sich diese Lehre philosophisch zurechtlegt und welche Bedeutung er derselben für die Bildung des neuen Menschen beilegt. Die Begründung ist folgende: das Maß der Allkraft ist bestimmt, nichts Unendliches. Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen und Entwickelungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß, und praktisch unermeßlich, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, d. h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig, bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwickelungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwickelung eine Wiederholung sein, und so die, welche sie geboren und die, welche aus ihr entsteht, und so vorwärts und rückwärts

weiter. Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt. Dagegen kann es innerhalb einer Gesamtlage nie etwas Gleiches geben, z. B. zwei gleiche Blätter, weil das voraussetzen würde, daß sie eine absolut gleiche Entstehung hätten, und damit hätten wir anzunehmen, daß bis in alle Ewigkeit zurück etwas Gleiches bestanden habe, trotz aller Gesamtlagen, Veränderungen und Schaffungen neuer Eigenschaften — eine unmögliche Annahme! — „Mensch, dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder ablaufen, — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislauf der Welt wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust, und jeden Freund und jeden Feind, und jede Hoffnung und jeden Irrtum, und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang der Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder; und in jedem Ring des Menschendaseins überhaupt giebt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtige Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge! — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des großen Mittags!"

Diesen Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen betrachtet nun Nietzsche speziell als *seine* Philosophie, mit der er einen neuen Menschen züchten könne. „Wenn alles notwendig ist", so läßt er sich den Einwurf machen, „was kann ich denn über meine Handlungen verfügen?" Und er antwortet auf diesen Einwurf: „Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen

Gewichten auf dich drückt, und mehr als sie. Du sagst, daß Nahrung, Ort, Luft, Gesellschaft dich wandeln und bestimmen? Nun, deine Meinungen thun es noch mehr, denn diese bestimmen dich zu dieser Nahrung, Ort, Luft, Gesellschaft. — Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du thun willst: ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?, ist das größte Schwergewicht. Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben, ist die Aufgabe, und du wirst es jedenfalls! Deshalb müssen wir uns bewußt darüber werden, was uns das höchste Glück giebt und kein Mittel scheuen: es gilt die Ewigkeit! Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben: dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dieses Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen hinblicken lehren. In der zukünftigen Geschichte wird dieser Gedanke immer mehr siegen, und die nicht daran Glaubenden müssen, ihrer Natur nach, endlich aussterben. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig, unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Menschengeist gereicht hat!" Mit diesem Gedanken wird der Tod ein Fest. Wie das Lebende nur eine, noch dazu sehr seltene Art des Toten ist, so sind Leben und Tod keine Gegensätze; im Tode grüßen wir das Leben, bereiten wir uns zur ewigen Wiederkunft, und indem wir aus dem Tode ein Fest machen, bekennen wir uns als die Menschen der Zukunft, die dem eigenen Leben den Stempel des Ewigen aufgedrückt haben.

Es ist gut, daß Nietzsche seine Anschauungen vom Wesen der Philosophie in den vorbereitenden Kapiteln

zur Wiederkunftslehre noch einmal unzweideutig klargelegt, sonst könnte jemand sich zu der Annahme verleiten lassen, Nietzsche habe diese Lehre als ein Problem der Wissenschaft behandelt. Aber Nietzsche läßt uns ja darüber in keiner Weise im Zweifel, daß die Wahrheitsfrage im wissenschaftlichen Sinne für seine Philosophie belanglos ist. Wahrheit und Irrtum werden nur bemessen an der höheren Befähigung, Leben zu fördern. Als intellektuale Erkenntnisformen sind sie beide gleich viel und gleich wenig wert. So beansprucht Nietzsche auch für seine Wiederkunftslehre nicht Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne. Diese Lehre soll lediglich ein Mittel zur Schaffung, zur Züchtung des höheren Menschen sei, ein Impuls des Willens zur Umwandlung des Menschen in den Uebermenschen. Gegen eine solche Lehre würde also vom Standpunkte des Intellekts aus nichts zu unternehmen sein, dieselbe müßte ausschließlich daraufhin angesehen werden, ob sie in der That das leistet, wozu sie dienen soll. Indes hat Nietzsche selber auch wieder das Bedürfnis gehabt, für seine Lehre eine intellektuale, ich möchte fast sagen mathematische Begründung zu geben, und so kann es kommen, daß unter den Nietzsche-Jüngern der eine oder der andere in der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen die Lösung eines wissenschaftlichen Problems, kurz gesagt den Beweis für eine reale, positivistische Unsterblichkeit des Individuums zu haben glaubt. Schon die Pythagoräer hatten die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen in ihrem System, aber doch nur als Hypothese. Sie meinten, wenn einmal in den Veränderungen der Weltenkörper und Weltenkräfte eine Konstellation vorkäme, die genau in der gleichen Weise früher schon einmal da-

gewesen wäre, so müßte sich im Gefolge dieser Konstellation auch der Weltenprozeß genau in der gleichen Weise wieder abspielen wie zuvor. Nietzsche macht aus dieser Hypothese eine arithmetische Notwendigkeit, derselbe Nietzsche, der sonst von der Lüge der Zahl geredet und die Annahme von Naturgesetzen als eine falsche philologische Interpretation des Naturtextes behandelt. Er geht aus von der Endlichkeit der Naturkraft, er behauptet wenigstens die Endlichkeit derselben, weil er nur so für seine Entfaltung des Weltenlaufes eine endlich abgeschlossene Kombinationsreihe herausrechnen kann, er trägt aber kein Bedenken, dieser intensiv als endlich vorgestellten Naturkraft eine extensiv unendliche Wirkung, nämlich der Zeit nach beizulegen.

Ich stimme Ernst Horneffer, der die Wiederkunftslehre Nietzsches zum Gegenstand einer eigenen Schrift gemacht hat, darin durchaus zu, daß nach Nietzsches Absicht diese Lehre der Angelpunkt, der Schlußstein seines Systems hat werden sollen. Ich glaube aber, es dürfte dem philosophischen Laienverstande zu verzeihen sein, wenn er mit seinem individualistischen Wiederkunftsglauben lieber sich über Nietzsche hinaus direkt in die vierte Dimension hineinflüchtet und offen zur Fahne des Spiritismus schwört, als daß er sich an die Aufgabe macht, die Reihe auszurechnen, in der alle Kombinationen des Weltenlaufes ausgedrückt werden. Da stehen wir vor einer eigentümlichen Thatsache: von Nietzsche, dem Immoralisten, dem Gottlosen, ist nur ein Schritt zum Spiritisten, ja der Spiritismus ist immer noch eine feinere, geistigere Form des massivsten Unsterblichkeitsglaubens, er läßt wenigstens die Toten in einer, wenn auch materialisierten, so doch neuen, höheren

Daseinsform als Individuum weiter leben, während Nietzsche sie wiederkommen läßt mit Haut und Haaren, nicht einmal, sondern ewig, unendlich oft. Ob dieser Gedanke gerade ein erhebender ist selbst für den, der in seinem Leben die höchsten Werte gefunden, scheint mir doch mehr als fraglich. Und wenn wir etwa denken wollten, durch Einverleibung des Wiederkunftsgedankens unser Leben fernerhin von den Thorheiten und Kindereien, die gewiß keiner gerne wieder durchmachen möchte, frei machen zu wollen, so würde ja doch diese Einverleibung mit ihrem Segen nur denen zu Gute kommen, die schon in allen früheren, endlos oft repetierten Weltperioden des Segens teilhaftig geworden, weil ja immer nur das Gleiche wiederkommt. Mir scheint selbst der Gedanke des Mittelalters, nach dem Tode ins Fegfeuer zu kommen, noch viel erquicklicher als der, noch einmal genau so wiederzukommen, wie ich bisher gewesen: jeden Tag dieselbe Zeitung lesen zu müssen, die mir jetzt schon so wenig sagt, dasselbe Rad den Berg hinaufschieben zu müssen, das jetzt schon so oft den Händen entrollt. Sicher ist die positivistische Unsterblichkeitsvorstellung Nietzsches nicht nur die allerunmöglichste, sondern auch die unerträglichste, die es giebt, und der christliche Glaube an ein Leben nach dem Tode, in dem man nicht freien, noch sich freien lassen wird, sondern die Menschen gleich sein sollen den Engeln, den Boten und Gehilfen Gottes, ist sicher auch für die Wertschätzung des Lebens unendlich viel durchschlagender als Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, wenn beide Lehren auch vor dem wissenschaftlichen Denken dasselbe Schicksal haben dürften. Diese Lehre enthüllt uns aber zum Schluß noch einmal das innerste Wesen der Gedanken-

welt Nietzsches: die Vergötterung, die Verewigung des leibhaftigen Individuums, die philosophische Verbrämung des Stirnerschen: Mir geht nichts über mich. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die letzte Konsequenz des Nietzscheschen Individualismus: das Individuum, nicht in seiner Läuterung, Entschränkung, in seiner Hingabe an einen höheren sozialen Lebenszweck, sondern in seiner konkreten Bestimmtheit, genau so, wie es nun einmal ist, das soll bleiben in alle Ewigkeit, das soll immer schon dagewesen sein und immer wiederkommen — der Individualismus sub specie aeternitatis!

XVI. Kritische Würdigung.

Ein Gesamturteil über Nietzsche abzugeben ist dadurch erschwert, daß schon so viele Urteile über ihn abgegeben sind. Es scheint, als ob bei einem Manne, der so ganz entgegengesetzte Urteile gegen sich herausfordert, doch alles auf den Standpunkt ankomme, von dem aus der Mann betrachtet wird, und dieser Standpunkt wird ja unwillkürlich beeinflußt durch die Interessen, die der Urteilende in seiner Lebensstellung vertritt. Während aber meistens der Streit der Parteien dahin geht, welche derselben irgend eine nennenswerte Persönlichkeit für sich in Anspruch nehmen, sich auf dieselbe als auf ihren Mann berufen können, ist es bei Nietzsche so, daß gar viele ihn gar nicht haben wollen, daß er für sie enfant terrible geworden, den sie möglichst von sich abzuschütteln und den Gegnern an die Rockschöße zu hängen suchen. Franz Mehring, der Sozialdemokrat, nennt Nietzsche den Philosophen des Großkapitals, den Typus des echten heutigen Bourgeois. Die Bourgeoisie, die in Schopenhauer ihren Katzenjammer durchgemacht, habe in Nietzsche ihr Delirium erlebt. Mehring ist der Ansicht, daß die liberale Bourgeoisie, die selber im Herzen atheistisch, revolutionär, international sei, doch in der schroffen Ablehnung, die die Arbeiterbewegung durch Nietzsche erfahren, ihre sicherste Rücken-

deckung gegen jeden Verdacht gefunden, daß ihre Gesinnung notwendig zum sozialistischen Umsturz führe. Doch will auch die antisozialistische Bourgeoisie von Nietzsche nichts wissen. In einem Feuilleton-Artikel des vorigen Jahres konstatiert die Weser-Zeitung, die gewiß von jedem Verdacht sozialistischer Neigungen freizusprechen ist, in wieviel Auflagen Nietzsches Hauptschriften erschienen seien, und berechnet danach, wie viel tausend Tropfen vom Gifte der Lehre Nietzsches in das Volk gedrungen sein müßten. In der „Hilfe" Naumanns wird von einem Rückgange der Nietzsche-Bewegung gesprochen und Nietzsche schon halb als abgethaner Mann behandelt. Dagegen wittert Tönnjes von der ethischen Kultur in Nietzsche etwas wie Morgenluft und hoffnungsvolle Zukunftsträume, weil die Jugend aus einer alten, satten, regulierten, vernünftig-altklugen Kultur sich durch die neuen Philosophemen Nietzsches mächtig angezogen fühle und daraus ein Evangelium der schaffenden Kraft vernehme, einen Appell ans Genie, eine entzückende Schmähung bornierter Autoritäten und konventioneller Meinungen. In den Pernerstorferschen „Deutschen Worten" tritt Dr. Ritter von Neupauer als Sozialist und Christ energisch in die Schranken gegen Nietzsche, den Individualisten und Antichristen, während Heinrich Hengster in Wien, ein durchaus kirchlich und dogmatisch rechtgläubiger Christ, das Neupauersche Christentum als Pseudochristentum behandelt und den kirchlichen Christus vielmehr für den Nietzscheschen Individualismus in Anspruch nimmt. Für den fanatischen Gegner der Religion ist Nietzsche der Beweis, daß man auch ohne Gott leben, sterben, Ideale haben könne, während der umgekehrte Fanatismus sich nicht scheut, das tragische Schicksal des unglücklichen

Mannes als ein Strafgericht Gottes für seine frevlerische Lehre hinzustellen.

Im Unterschiede von diesen so weit auseinandergehenden Meinungen einer mehr oder weniger partei-politischen Beurteilung, will ich, wie bisher, auch jetzt Nietzsche lediglich vom kulturhistorischen Standpunkte aus zu beurteilen versuchen.

Das Rätsel der Persönlichkeit Nietzsches kann ja nur aus dem Zusammenhange der Zeitgeschichte begriffen werden — davon sind wir von Anfang an ausgegangen. Nur im 19. Jahrhundert war Nietzsche möglich, aber das 19. Jahrhundert mußte auch seinen Nietzsche haben und hervorbringen. Ein Stück Nietzsche steckt eben in jedem moderneren Menschen, auch in denen, die nie eine Zeile von ihm gelesen haben, oder, was ja oft genug dasselbe ist, ihn am eifrigsten verdammen und am kräftigsten vor ihm warnen. Deshalb gehört Nietzsche so unbedingt zu dem Kulturleben unserer Zeit, daß der Kulturhistoriker späterer Generationen nur auf Nietzsche zurückzugreifen braucht, um in dem einen Namen eine Seite des ganzen Zeitalters zu charakterisieren. Nietzsche ist die Stärke und die Schwäche des modernen Lebens: er ist der Mensch der höchst gesteigerten Persönlichkeit, er ist das in sich selbst lebende, und sich selbst gebende und darstellende Ich. Darauf beruht der fascinierende Einfluß Nietzsches, daß diese persönliche Färbung aller seiner Worte und Gedanken dem innersten Bedürfnis eines Zeitalters entgegenkommt, welches Menschenwesen und Menschenleben nur in der Form des individuellen Wesens und Lebens sucht und kennt. Der Leser fühlt in jeder Zeile, die Nietzsche geschrieben, ein heiß pulsierendes Leben, einen

zuckenden Nerv, in dem der ursprüngliche Reiz, der ihn erzucken machte, noch nachzittert. Zwischen der individuellen Empfindung und ihrer Entladung im Wort steht keine Reflexion, die die Empfindung klärt, aber auch abschwächt; genau so, wie sie empfunden wurde mit ihren leisesten Nuancen und allerverborgensten Regungen, ergießt sie sich über den Leser, bezwingt sie ihn mit dem ganzen Zauber ihrer Unmittelbarkeit. Nietzsche ist beständig sein eigener Vivisektor, und wenn es für den Menschen, nach Goethe, kein interessanteres Studium giebt als den Menschen, wenn zumal für die Zeitgenossen alle Welträtsel schließlich im Rätel des Menschen konzentriert erscheinen, dann hat Nietzsche dem unbezwingbaren Drang des Zeitalters nach Erforschung des individuellen Menschen die fesselndste Aufgabe gestellt, indem er sich selbst den Menschen zum Studium dargeboten. Diese Aufgabe würde fesselnd sein, auch wenn es sich bei derselben um eine weniger reiche Persönlichkeit handelte, als Nietzsche sie darbietet. Selbst der kleine und kleinste Mensch vermag heute Interesse zu erregen und Menschen anzuziehen, wenn er nur das in ihm lebende Persönliche ahnen und empfinden läßt. Aber in Nietzsche enthüllt sich uns ein Menschenwesen, dessen Seelenleben alles umspannt, was irgendwo in dem weiten Umfange des modernen Lebens als Leben sich abspielt.

Die Art, wie Nietzsche von den einzelnen Seiten des Lebens erregt wird, mag noch so befremdend erscheinen, ja sie mag unseren heftigsten Widerspruch erregen: an der Thatsache, daß Nietzsche das Leben genau so empfunden, wie er es gerade darstellt, ist nicht zu rütteln. Das ist seine Redlichkeit, daß er ohne jede Beimischung, aber auch

ohne jeden Abzug in allem und jedem seine eigene Welt, das heißt sich selber mitteilt. Wenn der moderne Maler, zur Rede gestellt über das besondere Grün seiner Wiesen und das seltsame Blau seines Himmels, sich darauf beruft, daß er das Recht haben müsse, so zu malen, wie er die Wiese und den Himmel gesehen; wenn der Dichter von grillenhaften Stunden singt und von Trieben, die wir noch nie empfunden; wenn der Musiker unerhörte Tonwelten in unserem Ohre entstehen läßt und eine Tonsprache redet, die das Unmögliche möglich, wirklich macht, sie können sich alle um Nietzsche scharen, sie sind alle nur Aeußerungen derselben Menschenkraft, die in dem Namen Nietzsche beschlossen liegt: der Subjektivität, der das Recht ihres Daseins mit der Thatsache ihres Daseins zugleich gegeben ist, über deren Hausthür das Motto geschrieben ist, das Nietzsche über die seinige gesetzt wissen wollte:

„Ich wohne in meinem eigenen Haus,
hab' niemandem nie nichts nachgemacht,
und lachte noch jeden Meister aus,
der nicht sich selber ausgelacht."

Diese Subjektivität bricht sich auf allen übrigen Gebieten des Lebens Bahn. Sie durchbricht auch in der Wissenschaft die Schranken der Schule und der Ueberlieferung, sie sucht sich in dem weiten Gebiete des sozialen Lebens gegenüber dem Zwang der Sitte und des Herkommens zu behaupten: es ist der Triumph der Modernität, daß der Mensch überall als Subjekt, nie als Objekt gewertet sein, daß er seine Persönlichkeit in jede Thätigkeit, jede Lebensäußerung hineinlegen, daß er überall er selbst sein will.

Darum aber wird an Nietzsche auch das Verhängnis

dieser Modernität offenbar. Nietzsche ist der Beweis dafür, daß die Subjektivität sich notwendig gegen sich selbst wenden, ja zuletzt sich selbst aufheben, verneinen muß, wenn sie zur alles beherrschenden Gewalt des Lebens gemacht wird. — Nietzsche ist der Mann der Widersprüche. Es giebt in den Schriften Nietzsches keinen irgendwie bemerkenswerten Gedanken, zu dem sich nicht ein anderer, der demselben gerade entgegengesetzt wäre, anführen ließe. Wer diesen Geist des Widerspruchs noch nicht aus dem eigentlichen Wesen Nietzsches zu begreifen vermag, wer noch aus den Widersprüchen der einen Gedankenkreise wohl gar ein Argument gegen die andern glaubt abnehmen zu können, der hat Nietzsche in seiner innersten Natur noch nicht vollständig erfaßt. Widersprüche lassen sich schließlich aus jedem Schriftsteller herauslesen, der irgendwie eine größere Entwickelungsreihe seines Schaffens hinter sich hat. So hat man bei Nietzsche verschiedene Perioden seines Schaffens herausgerechnet, um nach Maßgabe derselben die Wandlungen seiner Anschauungen und Urteile erklären zu können. Aber bei Nietzsche hat es doch etwas anderes auf sich mit diesen Widersprüchen als bei allen anderen Schriftstellern. Dieselben gehören bei Nietzsche zu seiner Eigenheit; sie sind nicht Symptone seines Werdens, sondern bewußte Aeußerungen seines Wesens. Ueberzeugungen haben, denen man treu bleiben will, gilt ihm als Korruption. Der frühere Augenblick hat kein Recht vor dem nächsten, folgenden; deshalb ist der eine so gut wie der andere, es liegt kein Grund vor, den Gedanken des einen Augenblicks vor dem des anderen zu rechtfertigen, ihn aus dem anderen abzuleiten. Was man bei einem Kinde, einem unerzogenen Menschen Laune nennt, das ist bei

Nietzsche Prinzip. Es giebt für ihn auch in der Subjektivität keinen Zusammenhang, kein Gesetz, nur das Sichausleben jeder einzelnen Aeußerung und Kraft der Persönlichkeit. Wie die Welt eine Laune des Zufalles ist, nicht ein Kosmos, ein geordnetes Leben, so ist auch das Ich des Menschen nicht die Einheit eines Selbstbewußtseins, sondern eine immerdar wechselnde Funktion des Leibes, der selber wieder eine Laune des Zufalls bedeutet. Dabei kümmert es Nietzsche wenig, daß das Gesetz der Vererbung, von dem er doch einen so ausgiebigen Gebrauch in seiner Lehre von der neuen Bildung macht, dieses Spiel des Zufalls im menschlichen Ich schlechterdings ausschließt. Denn auch die Anwendung dieses Gesetzes bleibt im Grunde ein Spiel der Laune, eine Lebensäußerung des selbstherrlichen Individuums. So gleicht der Nietzscheſche Mensch, ja Nietzsche selbst einem Kaleidoskop, in dessen Scheiben bunte Steinchen sich zu einer Fülle noch bunterer Figuren zusammenfügen. Deshalb macht das Studium Nietzsches so müde und doch so aufregend, so schwindelig, daß man's lange bei ihm so wenig aushält, wie man im stande ist, lange Zeit in ein Kaleidoskop zu sehen. Wie Nietzsches Meisterschaft in der Schreibweise des Aphorismus besteht, so ist er selber eine Sammlung von Aphorismen. Der Mensch, der seine Sache auf nichts stellt als auf sich selber, verliert notwendigerweise auch den Zusammenhang mit diesem Selbst unter seinen Füßen, er wird zu einer Reihe von Eindrücken, die in ruheloser Hast einander drängen und ablösen.

Zuletzt muß sich denn Nietzsche für den Verlust, den er am Ich als der Einheit seines Selbstbewußtseins erlitten, dadurch schadlos halten, daß er die Wiederkunft alles Gleichen behauptet und damit alle im Ich ausein-

anderfallenden Momente wenigstens zu einer unendlichen, mit sich identischen Reihe zusammenschließt. Denn nicht nur Gott, auch der Mensch läßt sich nicht spotten. Die unendliche Reihe individueller Einheiten und Gleichheiten, die Nietzsche in der Wiederkunftslehre herausrechnet, besagt doch deutlich, daß auch der Nietzscheesche Mensch den Ewigkeitsgehalt des menschlichen Ich nicht los werden kann, und daß das „Ewigsein in jedem Augenblick", das den Gehalt des seiner Lebensbedingungen sich bewußten Ich ausmacht, bei Nietzsche ein zur Ewigkeit verlängerter, weil zu ewiger Wiederkehr verurteilter Augenblick geworden ist. Daß der den Menschen zersetzende Skeptizismus des souveränen Individuums zuletzt in die abenteuerlichste Idee, die je auf dem Boden des Mystizismus hat erwachsen können, in die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen hat ausmünden können, hat ausmünden müssen, das ist sicher das grausamste Verhängnis, welches der Individualismus Nietzsches an sich selber hat vollziehen helfen.

Aber ist nicht dieser Individualismus Nietzsches doch ein gewaltiger Hebel der Kraft, erprobt und bewährt an dem Leben Nietzsches selber, der letzte Schutz und Trutz, dahinter der Mensch sich retten kann, wenn alles über ihm zusammenbricht? — Jeder Individualismus ist der Natur der Sache nach ein rücksichtsloser Kampf sowohl gegen die entgegenstehenden Menschen wie gegen alle niederziehenden Mächte des Geschickes. Das Individuum will sich selbst behaupten und bejahen, es will sein Leben erweitern, bereichern: Wille zur Macht ist seine Losung, es verdammt jede Art von Schwäche, Nachgiebigkeit und Weichheit, es muß hart, stahlhart sein gegen jeden Versuch, diesen Willen zu beugen unter ein fremdes Joch, ihn zu brechen durch ein

eigenes Leid. Diese Härte gegen sich selbst, gegen die Anfechtungen des Leibes und der Seele wie gegen die Anwandlungen des Mitleids mit denen, die sich durch die Schläge des harten Hammers im guten Schlaf, in der behäbigen Ruhe und dem ungestörten Seelenfrieden aufgerüttelt fühlen könnten, ist ja ein hervorstechender Zug des Nietzscheschen Menschen. Durch diese Härte hat Nietzsche allein sein Leben ertragen und demselben in allen seinen Schmerzen doch noch Tage und Stunden abgerungen zu höchstem geistigem Schaffen, er hat durch dieselbe allein den Mut gehabt, sich einer ganzen Welt der überlieferten Gedanken gegenüberzustellen und derselben den Fehdehandschuh hinzuwerfen.

Allein bei dem doppelten Kampfe, den Nietzsche führt, ist das Eine bemerkbar: ihm fehlt bei dem Kampfe jeder Humor. Er nimmt alles furchtbar ernst und tragisch. Er ist ungeheuer in allem, was er empfindet. Die Dinge sind ihm entweder groß, prachtvoll, oder sie erregen ihm Scham und Ekel. Wohl hat er ein Verlangen nach Lachen und Heiterkeit, denn die Heiterkeit des Lachens und Tanzens ist ihm die höchste Stufe des Lebens. Aber auch sein Lachen ist ein „großes" Lachen, seine Heiterkeit das Spiel eines tanzenden Gottes. Das große Lachen aber ist das des Hohns, und der tanzende Gott ist der Satyr, beides konvulsivische Entladungen eines zurückgedrängten Lebens, nicht die natürlichen Ergüsse eines in sich heiteren Gemüts. Darum will es uns nicht wohl werden bei diesem Lachen und Tanzen, wir empfinden darin nicht die Rückwirkungen der siegreichen Kraft gegen die Schwäche, sondern die krampfhafte Anstachelung der Schwäche zum ohnmächtigen Toben gegen die auf dieselbe wirkende Kraft.

Aber nicht nur Nietzsche fehlt dieser Sinn für Humor, er fehlt der ganzen Schar seiner Jünger, er fehlt dem ganzen Zeitalter, dessen Mittelpunkt Nietzsche geworden ist. Die Eulenspiegeleien und Don Quixoterien, mit denen frühere Jahrhunderte die Lacher auf die Seite des Lebens zu bringen gewußt, sind in dem Zeitalter Nietzsches unmöglich. Unsere Zeit stimmt kein Lob der Narrheit an, sie zimmert kein großes Narrenschiff für alle Thorheiten des Lebens und der Menschen, und Tilliers „Onkel Benjamin", die Opposition der strotzenden Lebensfülle und Gesundheit gegen die ganze Misère der décadence, bleibt dem modernen Individualismus ein Aergernis und eine Thorheit. Nietzsche geißelt die Auswüchse des Lebens, die er bekämpfen will, nicht mit der schlanken Gerte des Witzes, er schlägt überall mit Keulen dazwischen, er wird grob, er schimpft. Das ist doch kein Beweis von überschüssiger Kraft, denn Kraft nimmt auch das Schwere leicht, sondern von gar bedenklicher Schwäche, und diese Schwäche ist nicht das Ergebnis einer persönlichen Naturanlage, sie ist der Ausfluß eben jenes Individualismus, der uns doch als die Quelle der Kraft angepriesen werden soll. Der Humor, diese unverwüstliche Kraft, die den Menschen über das Niederdrückende des Lebens erhebt, kann erst da einsetzen, wo das persönliche unpersönlich, sachlich geworden ist — unpersönlich sowohl in den Zuständen, die auf uns wirken, wie in den Empfindungen, mit denen wir diese Zustände auf uns einwirken lassen. Nur wer von dem Persönlichen absieht, kann sich dem Leben gegenüber den Humor bewahren. Die Verirrung des Individuums schafft uns Aerger, Verdruß. Nur wenn wir von uns selbst und dem Aerger, den wir persönlich hinunterzuwürgen

haben, absehen, ist es uns möglich, auch dem Ernstesten noch eine humoristische Seite abzugewinnen, bei der die kranke Seele lachend zur Genesung kommt. Nietzsche nimmt alles in der Welt persönlich, er läßt es auf sein persönliches Empfinden einwirken, und beurteilt es ausschließlich nach diesen Wirkungen. Dabei mußte ihm freilich der Humor und das Lachen, wenigstens das heitere, fröhliche, gesunde Lachen ausgehen. Für den Individualisten giebt es auch kein Rezept, wie er von dieser persönlichen Auffassung der Dinge loskommen könnte. Zuletzt sieht er nicht nur die mannigfachen Notstände des Lebens, er empfindet das Leben, das Dasein selbst als Notstand, seine eigene Existenz wird ihm zum Fragezeichen. Der gesunde Mensch macht aus seinem Dasein keine Frage, sondern eine Antwort. Bei ihm heißt es nicht: wozu lebe ich? sondern: ich bin da und will deshalb auch mit meinem Leben etwas wirken und bedeuten. Wie dem Individualisten das eigene Dasein zum Notstand, zum Fragezeichen wird, so auch sein Thun, sein Wirken auf und für andere. Der Individualist treibt mit seinen Wirkungen für andere eigentlich nur einen sinnlosen Luxus. Er giebt weg, weil er selber zu viel hat, er verschwendet, weil ihn seine eigene Fülle drückt, belästigt: sein Geben, Mitteilen ist das protzenhafte Darreichen des „überreichen" Geistes, und darum fehlt auch seinem Mitteilen die Harmlosigkeit. Sein Mitteilen ist ein Selbstgenuß, die feinste und hinterlistigste Form des geistigen Hochmuts, der sich bei jeder Form der Freundschaft und des Gebens des eigenen Reichtums bewußt wird: wir können es ja, wir haben's ja! Nietzsche hat gewiß richtig gesehen, daß es wenig Scham verrät, aus der Armut und dem Notstande

anderer die Veranlassung hernehmen zur Hilfeleistung. Aber noch weniger Scham liegt doch darin, den eigenen Ueberfluß zum Grunde und der Ursache des Gebens machen und so dem Beschenkten zu verstehen geben: du bekommst, was ich selber nicht mehr brauche, was mir selber zu viel, eine Last geworden ist! In solcher Mitteilung giebt's denn auch keinen Humor, kein herzliches, fröhliches Lachen weder auf Seiten der Gebenden noch der der Nehmenden. Darum bleibt doch auch im Thun für andere das einzig Gesunde die Ausreinigung des Gebens und Nehmens von allem Persönlichen, das Gefühl der vollen Gegenseitigkeit, des Austausches lebendiger Werte, bei dem alle Teile sich wechselseitig als Schuldner der anderen, weil alle sich als Schuldner des gemeinsamen Menschenwesens fühlen. Nur so hört jedes Gefühl der Beschämung auf, jedes Gefühl des persönlichen Druckes und der persönlichen Verpflichtung, daß keiner sich als den besonderen Wohlthäter des anderen betrachtet, weil alle sich dem größeren Ganzen verpflichtet wissen. — Wer im Leben alles persönlich nimmt, das Leiden sowohl wie das Thun, der bleibt im Leiden stecken. Wer das Leben dagegen als eine große Sache nimmt, an die er sich selber hingiebt, der wird von sich selber frei, über sich selbst erhoben, auch sein Leiden und Thun wird eingefügt in diese große Sache, der er mit seiner Persönlichkeit dient. Damit kommt über den Menschen eine Kraft, die stärker ist als seine Persönlichkeit: ein verborgenes Vertrauen, eine leise Hoffnung, eine stille, heimliche Liebe, und das ist die rechte Grundstimmung der Seele, bei der dem Menschen in keiner Lebenslage der Humor ausgeht!

Das dritte Verhängnis der gesteigerten Modernität liegt darin, daß der Individualist mit den Trieben und

Instinkten lebt und leben muß, nicht mit dem Gedanken, dem Intellekte. Der Gedanke schafft überall etwas Gemeinsames, er schafft Verbindungen. Selbst wo er Trennendes aufsucht und Verschiedenheiten wahrnimmt, geht er doch von der Voraussetzung aus, daß die Unterschiede an einem Gemeinsamen sich finden. Der individuelle Mensch ist für den Verstand nur möglich durch Vergleichung des Einzelnen mit der Gesamtheit, er ist vorhanden nicht nur als Individuum, sondern zugleich als Mensch, der auch in seiner Besonderheit sein Maß und seine Norm an dem Allgemeinen, der Gattung findet. Die Triebe dagegen für sich genommen individualisieren den Menschen überall ohne den Blick auf die Gattung, sie lassen ihn als Einzelwesen erscheinen, das gegen alle übrigen feindlich stehen und nur auf Kosten der übrigen leben könne. Der Verstand sieht, daß jeder Mensch essen muß um zu leben, er gewinnt daraus auch die Norm für das Nahrungsbedürfnis des Einzelnen und seine gesunde Befriedigung. Der Triebmensch dagegen lebt, um zu essen. Weil im Leben das individuelle Bedürfnis nach Nahrung sich einstellt, fordert dasselbe für sich seine Befriedigung. Deshalb sind gegen den Individualisten von echtem Schrot und Korn auch alle Vernunftgründe der Welt machtlos. Er verschanzt sich gegen dieselben durch die Berufung auf seine Triebe. Der Ausspruch: Das behagt mir nicht! vertritt bei dem Individualisten vollständig die Stelle eines Beweises für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Sache. Daß es sich mit dieser Berufung auf die Triebe auf die Dauer nicht leben läßt, in einer Menschenwelt, in der der Intellekt doch nun einmal da ist und deshalb auch sein Recht geltend macht, würde wohl dem Individualisten selber

sofort einleuchten, wenn er einmal verurteilt wäre, unter lauter Seinesgleichen zu leben, — oder da es ja für den Individualisten Seinesgleichen nicht giebt, unter Menschen, von denen ein jeder den Trieben seiner Besonderheit nachzuleben versuchte, wo doch schon wenige Typen dieser Sonderlinge genügen, das Leben in allzugroßer Nähe von ihnen unerträglich zu machen.

Also darüber kann kein Zweifel sein, daß der echte Nietzscheaner ein unmöglicher Mensch sein würde, eine Karikatur, die selbst als Karikatur nur möglich wird durch glückliche Inkonsequenzen, durch beständige ungewollte Zugeständnisse an die von ihm am ärgsten verworfenen Lebensanschauungen.

Das aber schließt nicht aus, daß der Nietzschesche Mensch als Hypothese durchaus in das moderne Kulturleben hineingehört und demselben auch wesentliche Dienste zu leisten vermag. Das moderne Leben ist durchweg auf das Experiment angelegt als auf das ausschlaggebende Mittel, um zu sicheren Ergebnissen und Erfahrungen zu gelangen. Das Experiment aber setzt, wenn es nicht ins Blaue hinein getrieben werden soll, eine Hypothese voraus, deren Richtigkeit an demselben erprobt und bemessen werden soll. So bedeutet Nietzsche eine der genialsten Hypothesen, die für das Experiment des Lebens überhaupt aufgestellt werden konnten: er bedeutet die Frage, wie sich das Leben ausnimmt, wie es sich leben läßt unter dem Gesichtspunkte, daß das Individuum letzte und höchste Instanz für das Leben werde. Während der Mensch der Klassizität das Experiment auf diese Hypothese einfach ablehnt, damit ihm nichts seine Zirkel störe —, während der echte Nietzsche-Jünger diese Hypothese auch ohne Experiment vorweg

als erwiesen hinnimmt, wird der moderne Mensch beständig an sich selber zu diesem Experiment, und von der richtigen Beobachtung und Deutung der Ergebnisse desselben hängt für ihn die Zukunft der gesamten Lebensentwickelung ab. Nietzsche ist nun einmal der Graben, vor dem der Mensch entweder umkehren, oder den er in seiner ganzen Tiefe durchmessen muß, wenn er weiterkommen will. Die Probleme, welche Nietzsche gestellt, lassen sich ablehnen nur unter der Bedingung, daß wir vor dem modernen Leben die Augen verschließen und uns von demselben abwenden, rückwärts wenden. Wer das nicht will, dem bleibt nichts übrig, als diesen Problemen fest ins Auge zu schauen und dieselben durchzuarbeiten bis auf ihren letzten Grund. Daß bei einer solchen Arbeit nichts Wesentliches von dem verloren gehen kann und wird, was bisher für den Menschen lebenskräftig gewesen, daß auch in den neuesten und fremdartigsten Umbildungen, die eine neue, werdende Kultur mit den alten Beständen des Lebens vornehmen kann, doch alles Gute und Große des Menschenlebens zum Vorschein kommen wird, dafür bürgt das Entwickelungsgesetz des Lebens, das doch mehr ist als ein Glaubensartikel, das durch alle und jede Erfahrung, die wir Menschen nur haben machen können, bestätigt wird. Das Schöne wird nicht in Frage gestellt, wenn auch alle Kunstgattungen und Kunstformen, die wir kennen, problematisch werden. Ob Wagner oder Bizet recht behält, ist eine Streitfrage, an der gewiß die ästhetischen Geister sich scheiden. Im Kunstwerk der Zukunft aber werden sie beide recht haben und beide unrecht, weil Harmonie und Melodie, Tiefe und Oberfläche einem höheren Gesetz des Leben zufolge zusammengehören. Daß unsere

Vorstellungen vom Staat, von der Moral, von der Religion einmal erschüttert, daß sie aufgewühlt werden von Grund aus, das schadet weder dem Staat, noch der Moral, noch der Religion. Denn bei dem Sturm, der durch die Bäume fährt, werden nur dürre Aeste und welke Blätter abgeschüttelt; und sollte der Stamm selbst sich haltlos erweisen und entwurzelt zu Boden geworfen werden, so würde doch an seiner Stelle neues Leben dem Boden entkeimen, das vom alten Stamme her in zahllosen Samenkörnern im Erdreich schon vorbereitet liegt.

Was ich aus dem Experiment der Nietzsche-Hypothese heute schon als sicheres Ergebnis herausgekommen betrachte, das scheint mir zudem wertvoll genug zu sein, um alle die Mühe und Arbeit, welche die Hypothese dem heutigen Menschen gemacht hat, reichlich zu lohnen. Wer Nietzsche an sich selbst und dem Leben der Gegenwart erprobt hat, der ist kuriert von drei Krankheiten, die am Marke unseres Lebens zehren: erstens von der Ueberschätzung des Begriffes und der logischen Regel, die der Rationalismus uns angezüchtet, zweitens von der Sentimentalität und Gefühlsschwelgerei, die uns von der Romantik her geblieben war, und drittens von dem Götzendienst des Erfolges, mit dem uns die politische Umgestaltung Deutschlands die Augen und die Gewissen geblendet.

Wer Nietzsche-Blut im Leibe hat, der fühlt, daß es große, schöpferische Lebensgebiete giebt, an welche der Verstand mit aller seiner Logik nicht heranreicht, die er nur verdirbt, wenn er diese Gebiete als seine Domänen in Anspruch nimmt: die Kunst und die Religion. Nicht als ob die Produkte von Kunst und Religion ein Argument gegen den Intellekt sein dürften, sondern so, daß die treibenden, die produzierenden Kräfte in denselben tiefer

liegen als die, mit denen der Verstand arbeitet. Und mag der Nietzscheſche Wille zur Macht mit seiner grausamen Lust am Wehethuenden noch so sehr über das Ziel des reinen Menschenwesens hinausschießen: als Reaktion gegen ein willensarmes und willensschwaches, in weichlichen Gefühlen dahinsiechendes Geschlecht bleibt doch das Nietzsche-Rezept immer brauchbar: es ist ein starkes Gegengewicht gegen ein den Organismus der heutigen Kulturmenschheit bis zur Lasterhaftigkeit durchdringendes Gift, gegen das Spielen mit Gefühlen und das sich Berauschen an Gefühlen. Und endlich der Ruf zur Selbstbesinnung und Selbstkritik, der in den Taumel der politischen und nationalen Ekstase hineinerklingt, darf nur dankbar und freudig begrüßt werden von einem jeden, der die schwächenden und lähmenden Einflüsse chauvinistischer Propaganda auf die Volksseele zu würdigen weiß.

Im großen und ganzen stimme ich deshalb mit denjenigen Beurteilern Nietzsches überein, welche die Bedeutung Nietzsches für unser Kulturleben in seinen Negationen erblicken. Jedenfalls liegt hier die eigentliche Stärke des Nietzscheſchen Geistes, und damit die größte Aufgabe, die Nietzsche seiner Zeit hinterlassen hat. Was Nietzsche schlecht nennt, das wird sich, wenn wir's nur recht verstehen, auch als schlecht erweisen. Denn schlecht ist ihm im letzten Grunde das, was zu einer Verkümmerung des Menschenwesens, zu einer Einschränkung, wohl gar Vernichtung der Persönlichkeit führt. Und in Staat und Gesellschaft, in Religion und Moral, sind sicher noch gar viele Bestandteile, bei denen der Mensch zu kurz kommt, und wie wir uns auch die soziale Entwickelung der Zukunft denken mögen: gesund und stark kann dieselbe nur insoweit sein, als sie

auch der Ausgestaltung des individuellen Lebens Raum läßt. Immer weniger tote Masse, immer weniger Herdentrieb, und dafür immer reichere Individuation, immer allseitigere Ausbildung und Entfaltung der Persönlichkeit, das ist und bleibt doch das Programm, an dessen Ausführung das moderne Leben zu arbeiten hat, und dieses Programm ist nicht willkürlich erfunden, es ist aus der gesamten Notwendigkeit der Geschichte herausgebildet.

Aber ebenso sicher können wir sagen, daß das Experiment des Lebens die positiven Gedanken Nietzsches, mit denen er dieses Program im einzelnen verwirklichen will, widerlegt, als unmöglich erwiesen hat. Die gesamte Geschichte des Menschengeschlechts beweist, daß eine dauernde Erhebung des Einzelnen nur möglich wird, indem zugleich das geistige Niveau der Gesamtheit gehoben wird, so daß jede echte Menschengröße, die ihren Wert verstanden, nichts Besseres, nichts Wichtigeres zu thun wußte, als möglichst viele, möglichst alle zu sich zu erheben. Nicht daran sind die vergangenen Kulturen zu Grunde gegangen, daß es denselben an großen Einzelnen gefehlt hätte, sondern daran, daß die Masse, die „viel zu Vielen", wie Nietzsche sie nennt, in ihrer Kleinheit und Niedrigkeit verblieben, daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gewalten die vielen Einzelnen, welche doch alle den Drang der Persönlichkeit in sich fühlten, zur Masse herabwürdigten. Der Nietzsche-Wahn ist der Wahn jeder aristokratischen Denkweise: den Baum zu beurteilen nach seinem Gipfel und nicht nach seiner Wurzel, von der doch der Gipfel getragen und genährt wird. Alle großen Verfallzeiten der Kultur sind immer die gewesen, in denen die großen Einzelnen, die cäsaristischen Gewaltmenschen im geistigen oder

politischen Sinne, von allen Seiten umdrängt, in den Mittelpunkt des Lebens gestellt und dadurch für die andern tonangebend wurden, und die Zeit, wo Deutschland sogar einige hundert derartiger Gewaltmenschen in seinen Grenzen hegte, Uebermenschen in den Augen des Volkes, die alle im Glorienscheine der Majestät das von Nietzsche so gesegneten Pathos der Distanz der Menge gegenüber bewahrten, sie ist sicher die traurigste Zeit des deutschen Kulturlebens gewesen.

Das Pathos der Distanz, das Horazische: „ich hasse des gemeine Volk und halte mich von ihm fern", hat noch jeden Menschen, der mit demselben zu leben versuchte, betrogen: auf einsamer Höhe, ohne lebendige Fühlung mit den Kräften der Volksseele, verkümmert und verarmt schließlich selbst der reichste Geist. Goethes Wagner, die ausgedorrte Bücherseele, mag sich nicht unter die fröhliche Volksmenge mischen, weil ihm das Fiedeln, Schreien, Kegelschieben ein gar verhaßter Klang ist. Faust weiß es besser: „Hier ist des Volkes wahrer Himmel! — hier bin ich Mensch, hier darf ich es sein!" So lebt und gedeiht jede echte Kultur, auch jede Kunst und jede Religion, nur soweit sie aus dem Jungbrunnen des ewigen Volksgemüts zu trinken versteht.

Es konnte nicht ausbleiben, daß gerade der fundamentale Irrtum Nietzsches am meisten Schule gemacht hat. Dieser Irrtum kommt ja gerade den Tendenzen der verfallenden, absterbenden, weil überreifen Elementen des heutigen Kulturlebens entgegen. Diese Elemente lassen sich durch Nietzsche die Bescheinigung ausstellen, daß ihre Krankheit Gesundheit, ihr Sterben ein Leben sei. Es sind die Elemente, von denen W. Weigand in seiner trefflichen Nietzsche-Studie

sagt: „Zu den Anhängern Nietzsches kommen die unvermeidlichen Romantiker, sowie die politischen und ästhetischen Anarchisten jeden Schlages und jeder Richtung, die mit jubelndem Entzücken die Lehren des neuen herrischen Evangeliums für die Reichen im Geiste vernehmen.... Nun erscheint mit einmal alles verfahrene Thun und feige Lassen, ja selbst die neronischen Gelüste und das Waten im Schmutz gerechtfertigt; nun haben brüchige Seelen doch den zweifelhaften Trost, daß am Ende auch die bedenklichsten Ausschreitungen in irgend einer Weise dem Leben zu gute kommen müssen; nun mag sich sogar der zweifelhafteste Catilinarier der Großstädte für einen schaffenden halten und sich des cynischen Mutes rühmen, mit dem er seinen auseinandergehenden Instinkten folgt". Deshalb stimme ich im vollsten Maße demselben Schriftsteller zu, wenn er weiterhin sagt: „Man gebe Nietzsches Schriften schöpferischen Naturen, Dichtern, Denkern nnd starken Männern in die Hand, aber nicht geistigen Schwächlingen und unwissenden, unfertigen Menschen, deren Treiben es rechtfertigt, daß man Nietzsche für gemeingefährlich erklärt... Die größten Gefahren bedeutender Männer sind ihre lächerliche Kopien."

Es ist keine Frage, daß, wenn Nietzsche selber noch die Species seiner Jünger und Jüngerinnen, die sich als echte Nietzscheaner ausgeben, hätte erleben müssen, er die kräftigste „unzeitgemäße Betrachtung" gegen sich selbst geschrieben haben würde. Nietzsche sagt: „Der Tapfere liebt seinen Feind", und er will damit sagen, daß in dem Wehethuenden des Kampfes, zu dem der Feind uns herausfordert, die größte Wohlthat für den erstarkenden, selbständig werdenden Geiste liege. So will auch Nietzsche als Feind geliebt werden, als der große Versucher, dem

wir *danken* müssen, daß er uns alle die versucherischen Fragen stellt, damit wir unsere Antworten auf dieselben vertiefen und klären können. Aber nicht ihm zu folgen und nachzubeten, sondern mit ihm zu ringen ruft Nietzsche seine Zeitgenossen auf, und oft genug mag der große Verführer in den ungeheuerlichsten seiner Behauptungen den Kobold gefühlt haben, der sich im Stillen geweidet an der Verlegenheit, dem Entsetzen, mit dem die Verehrer des guten Schlafes bei seinen Worten zusammenfahren würden.

Wenn Nietzsche diejenigen als die wahren Erzieher betrachtet, die die Befreier des Menschen werden auf dem Wege zu seinem wahren Selbst, dann mißverstehen ihn sicher diejenigen am gründlichsten, die sich nun in die blinde Gefolgschaft seiner Meinungen begeben. Vielleicht dürfen wir denjenigen den besten *Jünger* Nietzsches nennen, der sich durch Nietzsche am meisten *von* Nietzsche frei machen läßt. So glaube ich durchaus im Sinne Nietzsches zu sprechen, wenn ich das Wort, das Nietzsche vom Menschen sagt, auf ihn selber anwende: Auch Nietzsche ist etwas, das überwunden werden muß — freilich *überwunden*, nicht *übersprungen*!

Verlag von C. A. Schwetschke u. Sohn in Berlin W.

Schleiermachers Vermächtnis

an unsere Zeit.

Religiöse Reden,
gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen

von

Dr. A. Kalthoff,
Pastor.

VIII, 236 S. 8°.

Broschiert 2,50 Mk., gebunden 3,50 Mk.

An der Wende des Jahrhunderts.

Kanzelreden

über die sozialen Kämpfe unserer Zeit.

Gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen

von

Dr. A. Kalthoff,
Pastor.

VIII, 286 S. 8°.

Broschiert 3 Mk., gebunden 4 Mk.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W.

Das Problem Friedrich Nietzsches.

Von

D. Dr. **Eduard Grimm,**
Hauptpastor zu St. Nicolai in Hamburg.

Preis 4 Mk., gebunden 5 Mk.

Aus den Besprechungen:

Endlich eine Schrift über Nietzsche, die auch ernsten und denkenden Männern mit gutem Gewissen empfohlen werden kann. . . .

Unter Allen, die bisher über Nietzsche geschrieben haben, ist Ed. Grimm der Erste und Einzige, der zu einer gründlichen Bearbeitung der hier gestellten Fragen das unentbehrliche wissenschaftliche Rüstzeug mitbrachte.

(Norddeutsche Allgem. Zeitung, Berlin.)

. . . . Wir müssen bekennen, daß seine Darstellung und Kritik der Nietzscheschen Lehren zu dem Besten gehört, was wir über und gegen den Dichter-Philosophen gelesen haben. E. Grimm zeichnet sich vor vielen anderen durch die Ruhe und Sachlichkeit aus, mit der er die Lehren Nietzsches prüft.

(Zeitg. f. Litt., Kunst u. Wiss., Beilage zum Hamb. Korrespondenten.)

Der Verfasser beherrscht seinen Gegenstand in der glücklichsten Weise, weiß kurz und klar das Wesentliche herauszuheben ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, endlich beweist er, trotz seines im ganzen ablehnenden Standpunktes, doch genug Unbefangenheit und kritische Besonnenheit, um aus den vielen Widersprüchen, in die sich Nietzsche überall selbst verwickelt, doch auch das Geniale und Bedeutende herauszufinden.

(Beil. z. Allgem. Zeitung, München.)

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.

Alphonse Daudet,
sein Leben und seine Werke.

Von

Dr. B. Diederich.

Preis Mk. 5,—, geb. Mk. 6,—.

Der

deutsche Roman im 19. Jahrhundert

Von

Dr. H. Mielke.

Dritte Auflage.

Preis brosch. Mk. 4,50, geb. Mk. 6,—.

B3317 .K14
Friedrich Nietzsche und die
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00160 7631